کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب ... موضوع ... مؤلف ... جلد ... از کتب ... اهدائی آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۹۵۴
۹۵۳

حاشیه شرح حکمة الاشراق
من افادات صدر المتألهین
رحمة الله علیه

بازرسی شد
۱۳۴۷

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب ... موضوع ... مؤلف ... جلد ... از کتب ... اهدائی آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب ۹۵۴
۹۵۳

حاشیه شرح حکمة الاشراق
من افادات صدر المتألهین
رحمة الله علیه

بازرسی شد
۱۳۴۷

خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۹۵۳

هوالله
املاک مالا ستحقاق
چندروزی بعاریت باماست

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله الذي انار بوجوب وجوده ووجوع الممكنات واشرق بعد بضوء ذاته صفايح الهيات ابداع الجواهر العقلية الثابتة عن شعاع ذاته واخرج النفوس السماوية الدائمة عن تجلي اشراقاته وخلق الاجرام العلوية والسفلية من ترادف رحماته وتجدد وشئون الآته وصفاته وجعل النفس الانسانية مزينة بصور الكائنات مستعدة لتجلي امانات مظهر العجايب بمعجزاته وغرايب معضوزاته حاملة للصحف الآياته وقراءة كتبه المنزلة وبيناته نشكره على سوابغ نعوته وموالب حكمه وشمول احسانه وسطوع برهانه محمدا لايبلغ نهايته وشكرا لايذال غايته واشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه بالنور الساطع والضياء اللامع بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله بإذنه وسراجا منيرا صلى الله عليه وآله مصابيح الهدى وانوار العصمة ومعدن خزانة اسرار البقين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين وبعد

فيقول العبد المحتاج الى باب نعمة ربه ومكمل باب والآيب الى جنابه مرمكارم جناب محمد بن ابراهيم المعروف بالصدر الشيرازي لما كان افضل نعم الله واشرف عطاياه التي انعام بها لدنه عبد الى عباده هو المعرفة الربانية والحكمة الالهية لانها الخير الكثير والسعادة العظمى والبهجة الكبرى وبتحصيلها ينال السعادة العليا والدرجة الرفيعة التي فوق سايرالدرجات العلية والمراتب السنية يحق علينا ان نعرفه ربه عز وجل ونعلم من لدنه علما وفتح في هذا العلم بشي بهما في ارض الحقايق بنور اهتدي به في ظلمات البرازخ السفلية الى فضاء الارواح العلوية وبصيرة

ينظر بهما في ملكوت السماء والارض كما قال ولنري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين ان يبادر الى شكر نعمة الله وجهه وبادر الى اظهار رحمته وكرمه امتثالا لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا لمزيد احسانه فيما اشار ولئن شكرتم لازيدنكم من ابضاع المطالب المهمة وكشف المقاصد العلمية التي ينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد فعن هذا العلم بظهر مقامات الرجال ودرجات الاعمال في المآل فان تبصر لاحد فقد حصل له الخير لانه والكمال الاعم والاعلى وان عثر في كتابه فبقله الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم وبلسان صدق في الآخرين فان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وانم الصلات الحاصلة فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف التعلم والتعليم وفضيلة الكمال والاكمال فقد اوحى الله الى ابينا آدم على نبينا وعليه السلام المستبطنين للعلوم هم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط شيا فائدة دينه في كتاب فهو عندي بمنزلة آدم صفي وفي قوله صلى الله عليه وآله معاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة الخ بعون الله وتوفيقه قد قررنا في كتبنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا وجهينا رسومه بعد ما اندرست واحكمنا آثاره بعد ما انطمس يشهد بذلك ارباب العقول السليمة والاذهان الصحيحة كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وغيره من المطولات والمختصرات وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قد ماذهم لكونهم على سيرة الانبياء وطريقهم صلوات الله عليهم قبل ان يخطوا في المباني والاصول والامور المهمة واما المتأخرون منهم كاتباع المشائين وسايرالمحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب المهمة التي لا يعذر الخطاء والسهو فيها للانسان ولا يحجز من عذاب الجهل

فيها ابدا اذا كان فيه كيفية استعداد وفرع سلوك نحو المعاد وقد فصل وغوى والخوف من طريق المرى والهاوى والرجل الحكيم لا يلتفت في رد الباطل المشهور ولا ابالي اذا اصاب الحق مخالفة الجمهور ولا يتوجه الى من قال بل الى ما قيل انتهى لا لغرور ما انا وهو لي المسلمين على غير السلام لا نعرف الحق بالرجال ولكن نعرف الحق نعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة واحكام كل مطلب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب ذكي او تهذيب خاطر نقي فان وافق ذلك نظر احد من اهله الحق وعقله فهو الذي رسمناه وان لم يوافق فاسلم انه لا يوافق الحق عقول قوم ليست قرائحهم بمراض باطنة ابعد طبعا التغوص على غوامضها لم يشعروا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي فاذا دهم ذلك الانفوروا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطايل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال المستعينة والمناهج الشرعية وذلك هو الخسران المبين وليس لمن لا مع آله كلام ولا مع اشباههم خطاب كلا فان نفعه ولو جزئيا بكل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالحقايق وهم يقرون بها ولا استعداد لهم فان الاستعداد قبول الحكمة شرطا وسببا بالكمال المراد وحسن الخلق وسرعة الفهم وصحة الذهن ووجودة الرأي مع ذوق كشفي وكيف مع ذلك كله ان يكون في القلب نور رحماني تتبعه ذابحا كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كلا يكون المصباح مرشدا الى طالب البيت وقد بين في ان المقدمتين لا يوجبان النتيجة لذاتها بل بما معدان والواسب هو المفارق ومع لم يكن فيه هذه الامور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ومن لم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم حاشا فلا يتم لهم الحكمة وان سدوا من امرها فانما شيا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

قال الشارح دلالة اللفظ على المعنى اما الدلالة مطلقا كون الشي بحيث يعلم من شي آخر وهو الدال والمدلول واللفظي وغير اللفظي وكل منهما بحكم الاستقراء في مقولي وجود العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية تستلزم لاجلها من الاول الثاني كالاثر على المؤثر واحد معلول على علة على المعنى الاعم وطبيعي وهو ما العلاقة بينهما احداث الطبيعة الاول عنه عرضا الثاني ووضعي وهو ما العلاقة بينهما جعل الجاعل اياه ما فالرابطة بين الدال والمدلول في الوضعي هو وضع الواضع كما ان في الطبيعي هو الطبع وفي العقلي هو العلاقة الذاتية والشارح ادرج العقلي والطبيعي كليهما في الذاتي لصعوبة الفرق بينهما بحسب ملاك القسمة اذ قد يناقش فيه بان دلالة اسم على وجع الصداع مثلا من قبيل دلالة العناصر المغرض حيث ان في كل منهما دلالة للاثر على المؤثر او دلالة احد الاثرين من مؤثر واحد على الآخر فان فرق بان المؤثر بهذا الطبيعي في العقلي غير بما يقتضي بكونه من قبيل دلالة الاثر الذي يوجد في آثار الصنايع كالحرارة والبرودة وغيرها وذكر بعض المحققين ان كان المرض المخصوص كوجع الصدر وسدد مالمصوت المعين او المزاج المعين للحركة المعينة كحركة البض والكيفية النفسية للون المعين كحمرة الخجل وصفرة الوجل كانت دلالتها عقلية والا فهي في ذلك تحقق الدلالة الطبيعية اذ قد يعرض جهة اخرى فان من لم يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها يتنقل ذهنه اليها بمجرد ممارسة عادة ولا شك ان هذه الدلالة ليست عقلية لانها ليست مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفاءها وما كانت باقية على حالها اشهر فيه بعد مناقشة الاان الامر في هذا المقام هين ولسهولة تشييد هذه القسمة وتحقيق الفرق بين الدال الطبيعي والدال العقلي كثر صدره وهي وان في عدة نقوب فابدع عليه كما لا يخفى ولذلك ادرجهما الشارح في الدلالة الذاتية واشار الى تغايرهما في المثال قد سر سره دلالة على المعنى اذ لم يقل على جميع المعنى الذي وضع له اللفظ تنبيها على ان الشعار كلا منهما بالنسبة مركب صرفا او كنايته لان مقابل الاول البعض ومقابل الثاني النقص

والكار كلي يجوز استعمال بعض لكل كل نام متصف بما يوجد في الناقص والفرق بينهما يشبه الفرق بين الكل المجموعي والمتصل اذ بين العدد والكم المتصل فرق العشرة بوجه الخمسة بحسب الخارج بالفعل وفي الذراع الواحد بوجه نصفه بحسب الوهم بالقوة وكذا في السواد الاتم بوجه السواد الاقص بحسب التحليل الوهمي قوله فدس مرة وانما احترت آه حصر الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلث حصر عقلي مردد بين النفي والاثبات لان الدلالة على الخارج مقيد بالالتزام فبقي قسم رابع لانا نقول بهذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر في هذه الدلالة الالتزامية وانما هو شرط لتحقق تلك الدلالة فتامل قول الشارح رح اذ يجب ان يكون ان اراد بقوله لا يجب الجواز بمعنى الاحتمال المنطقي فيه وكذا في الاول فهو قائم لكن لا يفيد المطلوب اذ لا يفيد العلم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام وان كان بمعنى الامكان الذاتي فخرج الدعوى الى بيان ليفيد العلم بعدم الاستلزام وليس وكذا لم يقع التعرض لا في المتن ولا في الشرح على الاستلزام المقتضي احالة الى فهم المتعلم اذ كما جاز ان تحقق ماهية لا جزء لها كالنقطة جاز تحقق ماهية لها لازم ولا جزء له وبهذا على مذهب المصنف من كون كل ماهية لها لازم اظهر اذ لا شبهة في تحقق البسايط قول الشارح رح ويمكن ان يجاب عن الاول اعلم ان هذا الجواب غير سديد لان المصنف ههنا بصدد اثبات العلم الصوري بالبرهان والشارح رح بصدد ان العلم بالاشياء الغايبة عنا الذي ليس كالابصار ونحوه انما هو بحصول صورتها لنا وهو مطالب غير بالبرهان والذي ذكره هو ان لم يكن حصول صورتها بحدوث اثر لها فينا لا يستوي حالنا قبل الادراك وبعده فلم ينفع ايراد المنع بتحقق هذه الملازمة بين المقدم والتالي بتجويز حصول الاضافة فحسب وكون هذا الغير هو العلم راجعا الى القسم الاخر الذي يصير المانع من غير المستدل المثبت لهذا القسم قوله فيلزم ان يكون فينا آه لقايل ان يمنع الملازمة اذ يستلزم كون العلم زوالا لامران يكون فينا امور غير متناهية لجواز

ان يكون لكل نفس قوة ما يحصل لها من المعلومات وتلك لا يكون امورا غير متناهية ثم لو سلم فانا نلتزم ان يكون في قوته صفات او امور غير متناهية او غير ذلك الى حصول ان قوة النفس بكيفية قوة ما يتوقف عليه والا يلزم كونه بالفعل قبل وسلك الملازمة ببطلان التالي ثم والا يلزم كون تلك الامور الغير المتناهية متمايزة ومجتمعة اقول يمكن ان يقال المنع الاول والثاني بانا نعلم بديهة ان في قوتنا ادراك كل واحد من امور غير متناهية لكل مرتبة من مراتب العدد ولو على سبيل البدلية واذا تقرر ان كل ادراك زوال صفة اخرى من النفس فيلزم ان يكون هيئتا تحقق صفات غير متناهية بالفعل حتى يمكن زوال كل واحد منها عند ادراك الامر الاخر وهذا ظاهر ويمكن ان يقال ان امتناع المنع الثالث بان عدم استمال النفس على صفات غير متناهية مقدمة مسلمة عند الجمهور يجوز استنادها اليها جدلا سيما اذا ضم اليها بيان برهاني مبني على المقدمة الوجدانية التي يكابر صحتها كل من له وجدان صحيح وهي قولنا ادراك تحصيل لاشك ان هذا المعترض من هذه ان غير المتناهي مطلقا حتى بناء على استلزامه لغير المتناهي المترتب كما ذكره في اثبات رسالة الجواب قوله رح وان الامر الى حاصل فايدة هذا الكلام دفع توهم ان العلم اذا كان عبارة عن زوال امر يجوز ان يكون في علمنا بالاشياء كثيرة تهوت عدم واحد لامر واحد فلزم الشارح هذا الاحتمال بان الامر الى حاصل عند العلم ماحد باحد المعلولين آه قوله رح ومما يستدل به آه اعلم ان للمقوم في اثبات الصورة العلمية في العلم الحصولي الذي هو عبارة عن نحو حصول الاشياء في اذهاننا مسلكين مشهورين احدهما مانسب الى الشيخ قدس سره ولم نجده في كلام غيره وثانيهما ما اشار اليه الشارح بقوله وتما يستدل به الى آخره اما الاول فقد اورده المصنف في هذا الكتاب اجمالا واوذكره في المطارحات بوجه تفصيلي وهو قوله واما اذا ادركنا شيئا بعد ان لم نعلم فنقول هل حصل فينا امر ما او لم يحصل وهل عن شيء او لم يتغير فان لم يحصل ولم يتغير فالمستوي حالنا قبل الادراك وبعده وهو ح وان تغير

شيء آخر ادراك امر آخر او صفة غير ادراكية فبعد الادراك نحو ادراك الوجودي اذ الامر بعد لم يكون شيئا مما ليس شيئا وان كان شيئا يضيفه على النفس فليتفس ادراك امور لا تتناهي يجب ان يكون فيها صفات غير متناهية بالفعل كما مر مرارا عند قصة النفس للادراك شئ ثم الادراك تحصيل لا اشك فيه بحكم الانسان في نفسه تحصيلا لا تخيلية وليس حصول الشيء الا عبان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل واحد والتالي باطل فكذا المقدم والتالي تجويز حصول الاضافة ح وكون هذا الغير هو العلم راجعا الى القسم الآخر الذي يصير المانع من غير المستدل المثبت لهذا القسم قوله فيلزم ان يكون فينا آه لقايل ان يمنع الملازمة اذ يستلزم كون العلم زوالا لامران يكون فينا امور غير متناهية لجواز

الادراك شيء تحصيل لا اشك فيه بحكم الانسان من نفسه تحصيلا لا تخيلية لكن يستدل على بطلان هذا الشق بوجوه آخر جدلي مبني على مقدمة مشهورة هي ان المتصف ليس لها صفات غير متناهية وقد مر على البرهان المبني على الوجه كلام وانت بالتأمل فيما ذكرنا سابقا في الفرق بين الغيب والاضافة تعلم ان ادراك حصول امر في المدرك انما هو حصول فيه مرة واما انه في المدرك فلا مرة فيه مغيرة ثم النسبة التي ذكرنا ان لم يكن زوالا فهو حصول كان باطلا جاريا في القسم الثالث وان كان زوالا كان فساده بما ذكر في القسم الثاني وفي كان حصولا لازمه كون النفسية من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست بمحققة الوجود كما مر عنه ثم المحققون فيما ان وجود الاشياء في انفسها او في مدارك اخرى لا يكفي في علمنا بها ومنها انه على تقدير ان يكون الامر الحاصل زوالا لا ادراك امر اخر فلا يجب ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا لادراك حضوري لكل الجواب ان ادراك الادراك الحضوري كما تقرر في موضعه انما ينحصر في ادراك الشيء ذاته وصفاته واثاره التي هي من توابع وجوده وليست هي ممكن الزوال عن الذات ما دامت تلك الذات هي والحاصل ليست بغير متناهية ولا ممتنعة ادراكها غير متناهية ومع عدم تناهيها يرجع الى المنع السابق وليس بهذا ايراد آخر ومنها المنع الثلث التي ذكرنا ما سابقا واجبنا عنه وكل منها وارد على المسلك الثاني الذي ذكره الشارح فقد اورد عليه اعتراضات كثيرة بعضها مختص به وبعضها مشترك بينه وبين سائر المسالك منها ما ذكره الشارح العلامة ونسبه الى بعض الاكابر الا ان افضل والظاهر انه الامام الرازي ممن نجوز كون بعض الاشياء الغير المحكوم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة امورا حاصلة في اجرام غايبة او امورا قايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية والظاهر ان المواد في قوله وهي المثل التي كان نقول بها افلاطون كان في كلام المورد بمعنى او وقع سهو من الكاتب او الاصح من عنده ان يعتقد ان المثل المنسوبة الى افلاطون

امّا برهنة فالاحرام الغائبة ويمكن ايجاب غيبة واحدة بايجوبة متعددة احدها انا نجد في انفسنا صورا مستحيلة الوجود كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما وجميع ان يكون هذه الامور موجودة في خيرج فانها في قائمة بانفسها والمثل الافلاطونية مع الامور الممكنة الوجود وثانيها ما سنح لنا وهو ان الاشياء الموجودة لا يمكن ان يوصف بالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والنوعية لان هذه العوارض مع المقولات الثانية التي تلحق الاشياء بشرط كونها موجودة بوجه غير اصيل والتي في الخارج موجود بوجود اصيل واصل تقسيم العلم بالتصور والتصديق الشيء في الخارج لا يكون تصورا ولا تصديقا فتصور فانه لطيف وثالثها ما ذكره العلامة بقوله واجب بانه فيه ارد الى اخره ثم اجاب عن هذا الجواب بتجويز ان يكون ما حصل لنا عند العلم بتلك الامور اضافة جديدة وجنسها كما هو مذهب الامام الرازي حيث فسر العلم بها اقول كون العلم بالاشياء الغائبة عن اضافة محضة يمكن ايجاده بوجوه احدها ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج ومنها ما هي غير مطابقة وهي الجهل المركب اما الاضافة فلا يوصف بالمطابقة وعدم مهاوثانيها ما اشرنا اليه سابقا من كون العلم منقسما الى الصادق تصور والتصديق والاضافة ليست بكيف وثالثها وهو الذي سنح بالبال وهو ان حدوث الاضافة بين الشيئين بالوجود دون قبل الاضافة ممنوع لان هذه امر في احد الشيئين لمنشأ الاضافة على تقدير وجوده ليست من الامور المتحصلة بل هي شيء وجود ما بالقوة لوجود طرفيها فلا بد في علمنا بالاشياء الدائمة الوجود بعد عالم بعلمها من حدوث امر فينا غير الاضافة وللاضافة في علمنا بالاشياء المتعددة وهي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي يرتفع لنا الاضافة العالمية بالاشياء واحدا عند وحدة المعلوم متعددا عند تعدد المعلومات متميزا حسب تميزها ضرورة انا علمنا بزيد غير علمنا بعمرو وان يعني احد العلمين عن الاخر فلكل معلوم صورة تطابقه وهو المطلوب قوله للحكم بالاعتبار حصوله في العقل والمراد بهنا امور ثلثة احدها نفس الحكم الذي الايقاع والانتزاع وهو فعل نفساني

ليس من قبيل القسم الحصولي والصورة الذهنية وثانيها تصور هذا الحكم وهو ايضا من قبيل الحصولي لا يسمى تصديقا بل هو مقابل له وثالثها التصور الذي ينفك عن الحكم بل يستلزمه وهذا هو التصديق القسيم للتصور من جهة تصور لا بشرط ان يكون حكما او معه حكم او هو لانه نفس الحكم باعتبار ومستلزم له باعتبار يكون مستفادا من الحجة اذا كان كسبيا وان كان باعتبار كونه تصورا يكون مستفادا من القول الشارح كما قرر في العلامة وقد اخذ هذا التحقيق من كلام ابن كمونة في شرح التلويحات حيث قال في تقسيم العلم الى التصور والتصديق حصول صورة الشيء في العقل اما ان يقترن به حكم او لا يقترن وذلك الحصول على التقديرين تسمى تصورا وذلك الحكم باعتبار حصوله في العقل فهو من قبيل التصورات انتهى وهو الحصولية كونه حكما تسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل غير مقيد بانه ان الحكم او لا اقترانه اذ لو قيد بعدم اقترانه لكان اخص من المتناولين حينئذ فالامر الحاصل في الذهن ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق ملخصا وفي اشتراط التصديق بالتصور اشعر قوله الا ان يمنع وفي هذا المنع والنقض بالواحد الكثير منعنا بان نسبة الجزء الى الكل نسبة الناقص الى الكامل والضعف الى القوة فلا يجوز ان يكون معنى الشيء جزءا له ولا مثل الشيء مقوما له وليست الوحدة التي يتألف منها العدد مقابلة لمثل المقابل له وحدة اخرى والحق ان الواحد اذا وجد متكررا تعدد واذا لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليست العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء ليست اقول بشرط لا شيء فالكثرة ليست الا مجموع الوحدات ويتقوم وجوده بها ولهذا قيل في العدد ان صورته نفس وحدة وفصله جنسه اذ كل مرتبة من مراتبه وان كان نوعا آخر الا ان امتيازه عن مرتبة اخرى بنفس ما به الاشتراك وهو جنسها في المتألف من الوحدات وليس فيه سوى حقيقة الوحدة وتمام هذا التحقيق يطلب في الاسفار الاربعة قوله وكذا في التصور فلم ان من حصل التصور المقابل للتصديق عبارة عن ادراك المقيد بعدم الحكم كما سيد

الشريف وغيره اقول قد يرد على لزوم تقوم الشيء بمقتضاه واشتراطه بما ذكره المصنف ان التصديق مشتمل على الوصف بعدم الحكم او الموصوف بالصفة بجميعها فلو لزم من تقوم الشيء بمقتضاه واشتراطه به بل يقوم او اشتراطه بالموصوف بمقتضيه وعنوانه ذلك بأجزاء البيت الموصوف كل منها بمقتضى البيت من غير لزوم كون الصلوة مشروطة بمقتضاها والذي ذكره في الاعذار غير صحيح والتمثيل باجزاء البيت في التقوم والطهارة في الاشتراط غير مطابق لهذا المقام فان الكلام ههنا في تقوم الشيء او اشتراطه بغيره في حقيقته ومفهوم مرتبة ذلك الشيء والجدار ليس من البيت معتبرا في مفهوم مرتبة التصور والتصديق من الامور الذهنية وكما اعتبر فيها فهو من المتصلات الفصلية لها بجاز تحصل الامور العديمة فصلي الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيدا عدم الحكم بمنزلة فصليها وهما في العلم النوع البسيط اذا كان مقولة الشيء مباين او شرطه كان بمنزلة جنسه لا بجاز اخذ جنسه بدون فصل في تقويم الشرطية وليس فصل الشيء كالصفة العارضة له الخارجة عن ذاته حتى يكون نسبة المقوم او الشرط اليه مع قطع النظر عن عارضه كالجدار للبيت والطهارة للصلوة وهذا مما يخفى على من له بصاعة في الميزان قوله او وجوده حالة له آه الاول اشارة الى مطلوب الهلية البسيطة كقولنا زيد موجود او ليس بموجود والثاني الى مطلوب الهلية المركبة كقولنا زيد كاتب او ليس بكاتب قوله وهو انفعال الخ المدرك بهذا يجب حمل المشهور من ان العلم الحصولي الخ قبل الانفعال والتحقيق ان الصورة ليست بمقولة لانها وان لم تنفك عنه وامّا انها من اي مقولة هي فالحق ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقا لها ومحمولا عليها وامّا من حيث هو هو في النفس فهو من الكيفيات النفسانية لانه بهذا الاعتبار علم كما انه بالاعتبار الاول معلوم وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق يستدعي ذكره مجالا اوسع قوله كالآلة اعلم ان التمثيل ههنا بالآلة او واجب الوجود كما وقع في كلامهم انما يصح اذا اريد به المفهوم اي مفهوم

الآلية ومفهوم الواجبية او معنى عرضي صادق على ذاته تعالى وما وقع في كلام القوم ان الآلية بمعنى ذاته تعالى او الوجود بالوجود وسائر الصفات فانما اريد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق لمفهومات ومطابق الحكم بها كما هو شان مصداق المتباينات لمفهوم على نفس ذلك المفهوم حيث ان مصداق الحكم ومطابقه نفس ذات الموضوع وليس المراد ان ذاته تعالى بمفهوم الآلة او مفهوم واجب الوجود وامّا اذا اريد في التمثيل حقيقة الواجب الوجود فهو غير صحيح لان حقيقة المقسم خارج عن القسم للكلي والجزئي لانه في ذاته ليس كليا ولا جزئيا انتهى قوله فيسري كالحيوان فانه مركب من جسم ونفس يوجب جزئية آه اعلم ان التركيب في الحيوان لكون الحيوان من المركبات الخارجية بحسب المادة ويصح بحسب الوجود واذا اخذ تركيبه بحسب المادة كان مركبا من الجسم الذي هو معنى الجنس المادي الذي هو معنى المادة ومن مبدء الحيوة من الاجزاء المحمولة على الجنس والفصل من الاجزاء الوجودية ذهنية كانت كالمادة والصورة العقليتين او خارجية كالمادة والصورة الخارجيتين وقد ثبت الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبارين احدهما وهو الجنس محمول والثاني وهو المادة غير محمول وكذا بين الفصل والصورة وامّا اذا اخذ تركيبه بحسب الوجود فلا يكون الا من المادة والصورة سواء كان التركيب خارجيا كالحيوان المركب من البدن والنفس او ذهنيا فقط كالسواد المركب من مفهوم اللونية بشرط لا شيء ومفهوم القابضية للبصر بشرط لا شيء فالسواد مثلا بسيط في الخارج مركب في الذهن من المادة والصورة العقليتين وهو ايضا مركب بحسب المهية من الجنس والفصل وممّا ذكرناه ظهر ان معنى الجنسي في المركب الخارجي انما يعرض له بالجنسية بضرب من الاعتبار وهو في نفس نوع متفق الافراد كما حقق في الشفاء قوله ولا بد من الاعتراف بوجود ذهنية بسيطة اورد عليه ان هذا في التركيب العقلي غير بيّن اذ على تقدير كون الاجزاء عقلية ولم تتعقل مفصلة للابلزم الا شباهها الى

وذلك لان التركيب للمهية انما يكون بالمعنى الذي هو فصل لا بمعنى الذي هو صورة

البسيط فان معنى التركيب العقلي في السواد مثلا ان للعقل ان يحلله الى معان هي اجزاء عقلية له فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية يظهر بعد الاعتبار والتحليل ولا يحتاج اليها الماهية في الوجود اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسم المفرد الموضوع له بنفسها من غير ان يقع له التفصيل الحدي الذي هو بازاء اللفظ المركب فللعقل ان يلاحظ معنى السواد على وجه يوضع لهذا اللفظ وله ايضا ان يلاحظ على وجه تفصيلي يوضع له لفظ مركب اعني اللون القابض للبصر فاذا لم يلاحظ على هذا الوجه التفصيلي لم يلزم حضور اجزائه في العقل متميزة فلا حاجة للسواد في وجوده الذهني الى تلك الاجزاء قبل التفصيل هذا ما ذكره بعض الفضلاء اقول في الجواب ان الوجود مفهوم اعم من جميع الذاتيات وان لم يكن ذاتيا والذاتي كلما كان اعم كان ابسط فلا بد ان يكون في الذاتيات ما لا اعم منه فلزم ح ان لا ابسط منه لا في الواقع ولا في التحليل الذهني والا لم يكن الوجود اعم المفهومات والله اعلم لصاحب هذا الكتاب برهان على حصر المقولات وهي الاجناس العالية في خمسة فكل منها يكون عنده اعم الذاتيات فيكون بسيطة لا محالة وتركب الماهية من فصول متساوية قد ابطلناه سيما اذا كانت غير متناهية **قوله ره** على ان كل كثرة لا بد فيها من الواحد قيل عليه لم لا يمنع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الواجب كون المركب لا بد له من الانتهاء الى اجزاء يتقوم هو بها وانتهاؤه الى ما ليس بمركب فليس بين بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي فالاولى الرجوع الى التمسك بالبرهان كالتطبيق ونحوه اقول الاولى التمسك بما ذكرنا **قوله ره** وهو مجعول هذا الضمير اما راجع الى قوله ما لا يكون كك او الى غير بين يعني ان كانت النسخة بسبب مجعول آخر والى ذلك الغير ان كانت النسخة بسببه مجعول آخر **قوله ره** اعني المفتقرين بقولنا لانه اعلم ان الوسط قد يق بهذا المعنى وهو الواسطة في الاثبات في الاوسط في البرهان وقد يق لمعنيين آخرين احدهما الواسطة

في الوجود

الحدي م

في العروض والثاني الواسطة في الثبوت كتوسط النار في اتصاف الماء بالسخونة فما لا وسط له في الاثبات يكون اوليا وما لا واسطة له في العروض يكون محمولا ذاتيا وهو الذي يبحث عنه في العلوم ومقابله العرض الغريب الذي لا يبحث عنه في العلوم واما الذي لا واسطة له بالمعنى الثاني فيجوز ان يبحث عنه في العلوم النظرية وكذا مقابله فان سخونة الماء الحاصل له بالقسر يبحث عنها في العلم الباحث عن احواله واعلم ان اللازم البين مما يق له الاولي ايضا والمقدمة المشتملة عليه يق لها اولية والمقدمة الاولية كما يق لمثل الكل اعظم من جزئه كك يق لما لا يكون محمولها اعم من موضوعها مثل قولنا كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين فان هذا لا يحمل على ما هو اعم من المثلث حملا كليا وليس من شرط الاولي بالمعنى الثاني ان لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة فان بين المثلث والعارض المذكور حدودا ووسايط كلها اقرب بل الشرط هو عدم الواسطة في العروض ومثل هذا القول يسمى اللوازم الغير المتكافئة الظاهر ان هذه التسمية انما وقعت منهم على اللوازم التي بعضها اوساط للبعض في الاثبات اي الحدود البرهانية كما فهم وكذا الحكم بنفي اللاتناهي انما يجري في ما لها اوساط في الثبوت اي ما لها اوساط في الاثبات اعني الغير البينة اذ ربما يتعاكس الوسط وذو الوسط في نحوي البرهان اللمي والاني كما حقق في مظانه وربما يحصل ذو الوسط اي العلم الكسبي بالحدس او المشاهدة الاشراقية كما يستصحبه الشيخ قدس سره **قوله ره** اي كهذا الزوايا الثلث انما ادخل لفظة ذي على الزوايا لان اللازم في زعمهم هو العرضي المحمول بهو هو لا مبدأه لانه غير محمول مواطاة **قوله ره** بل علته هي نفس المثلث آه التحقيق ان لازم الماهية غير مجعول اصلا ولا مفتقر الى جعل وتاثير مطلقا لا تاثير الماهية كما رآه بعض الحكماء مطابقا لما ذكره الشارح ولان علة الماهية بتوسطها كما رآه آخرون اذ البرهان كما يجري في نفي تاثير الفاعل المباين فيه كك يجري في نفي تاثير الماهية فيه فان المحوج الى العلة هو الامكان الخاص وهو مسلوب في نسبة اللازم للماهية اليها تامل فيه فانه غامض **قوله ره** لان الذي جعلها انسانا ومثلثا آه اي جعلها حيوانا وكك

ذو الزوايا بنفس ذلك الجعل لا بجعل مستانف وهذا في الحقيقة اعتراف بعدم كون اللازم مفتقرا الى جعل اذ المفتقر اليه هو الماهية لا غير **قوله ره** لتاخره عنها آه في هذا التاخر نظر بل الحق ان ثبوت اللازم في مرتبة ثبوت الملزوم وان كان غيره بالمعنى والمفهوم **قوله ره** فلا يكون الماهية علة تامة لها آه قد اشرنا الى ما فيه والحق ان الماهية بالقياس الى لازمها التام علة تامة بمعنى انها انما تحقق في اي مرتبة فرضت كان اللازم معها لما عرفت من ان ثبوت اللازم ليس بجعل جاعل اصلا لان قبل الماهية ولا من قبل جاعلها ولو كانت الماهية مستغنية عن الجعل كان اللازم ايضا لا مجعولا بلا مجعولية الماهية فعند عدم الاستغناء كان المجعول نفس الماهية او نفس وجودها على اختلاف الرأيين لا اللازم ولا وجوده ايضا الا بالعرض هكذا يجب ان يحقق المقام وسيأتي ما في جعل الماهية من كلام الشارح **قوله ره** وهي العوارض قد اشرنا الى ان العوارض والمحمولات منها ما لا واسطة له في الاثبات ويق له البين ويقابله الغير البين ومنها ما لا واسطة له في الثبوت ويق له ما للشيء من ذاته بمعنى ان موجبه وعلته نفس الحقيقة ويق له العرض الذاتي ويقابله ما يكون بينه وبين الذات واسطة او وسايط والقول المشتمل على هذا المحمول الذاتي يسمى مقدمة محمولها اولي كما ان القول المشتمل على ما لا واسطة له في الاثبات يسمى مقدمة اولية ومنها ما لا واسطة له في العروض غير المساوي للاعم والاخص ويق له العرض الذاتي وهو بهذا المعنى غير العرض الذاتي بالمعنى الاول ويقابله العرض الغريب الذي لا يبحث عنه في العلوم والمراد من العرض الذي يلحق الماهية لا من غيرها هو ما لا واسطة له في الثبوت وهو المذكور في هذا الضابط بلازمه وبيان مقابله كما ان المذكور في الضابط المقدم بيان ما لا واسطة له في الاثبات وبيان مقابله **قوله** قدس سره ان المعنى العام لا تحقق آه المراد بالمعنى العام ههنا ما يعتبر فيه العموم والكلية سواء كان على وجه الدخول كما في الكلي العقلي او على وجه العروض كما في الكلي الطبيعي باصطلاح بعض المنطقيين اما الاول فلا شبهة في كونه غير موجود في الخارج واما الكلي بالمعنى الثاني اي الموصوف بالكلية فهو ايضا كك بحسب

بحسب البرهان الذي افاده الشيخ وغيره ولا خلاف فيه ايضا واما الكلي الطبيعي بمعنى الماهية من حيث هي بلا اشتراط عموم ولا خصوص ولا اشتراط عدمهما ايضا ففي وجوده وعدمه خلاف بين اهل النظر فالحكماء على انه موجود بعين وجود اشخاصه وجمهور المتكلمين على انه موجود بمعنى وجود اشخاصه والكلام من الطرفين مذكور في الكتب المتداولة والحق عندنا ان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة بالذات بل الموجود بالذات هو بالتشخص والمتشخص بنفسه بناء على ان اثر الجاعل والامر المتحقق بالذات هو نفس وجود الممكن لا ماهيته والوجود هو المتشخص بنفسه لكن الماهية متحدة مع ما هو موجود بالذات ومتشخص بالذات فيكون موجودة بالعرض كما انه متشخص ايضا بالعرض بتبعية الوجود اتباع وجود الظل لذي الظل فان قلت البرهان المذكور في المتن كما دل على نفي وجود العام كك دل على نفي الكلي الطبيعي بالمعنى الاخير فكيف يسع الحكماء القول بوجوده قلت الذي افاده البرهان ان الذي يعتبر فيه العموم لا يمكن ان يكون موجودا بناء على ان الموجود في الخارج لا ينفك عن التشخص والخصوصية لان العموم والخصوص متنافيان ولا يفيد البرهان ان الشيء الذي يصلح ان يكون عاما لا يمكن وجوده اذ لا منافاة بين المتخصص بالفعل وبين ما من شانه ان يعم بالقوة وما قيل ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد معناه ما لم يتشخص سواء كان التشخص داخلا فيه مقوما له كالشخص او عارضا له خارجا عنه بوجه كالطبيعة لم يوجد فالطبايع النوعية والجنسية عند وجود افرادها الشخصية يصير موجودة متشخصة بوجودها وتشخصاتها وهي من ذاتيات الاشخاص وعرضيات الماهيات في ظرف التحليل لا في الخارج **قوله** قدس سره كالموجود على الواجب والممكن اعلم ان الوجود عند الشيخ لما كان من الانتزاعيات العقلية ولا تحقق له في الافراد الممكنة فليس ممن يجري فيه الاتم والانقص والاشد والاضعف اذ معنى الاتمية والاشدية ازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد او كثرة ترتب الآثار او كون الاشد بحيث يوجد فيه ما يوجد في الاضعف مع زيادة تحقيقا

[illegible]

او تقدير على اختلاف التفاسير وعلى هذين المعنيين لا يجري في الامور الانتزاعية وهذا وان كان يجري على
المثال لكن الغرض التنبيه على حقيقة الحال قوله فمدركة معارف للانسان فطرية وغير فطرية اه هذه
الدعوى مقدمة فطرية والمقدم ايضا وقع الاكتفاء بذكرها لما ترى قائمة ودليل كما فعله بعضهم فان كل فاعل يجد في نفسه
انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة والتصور بان النفي والاثبات
لا يجتمعان وامور تقعان في مجرى الكتاب وتكرر ويحصل له بعض اخر كتصور العقل والنفس والتصديق
العالم حادث بالنظر والاكتساب وهذا الطريق اعني الاحالة الى الفطرة السليم تكلف لا حاجة اليه
بانه لو كان الكل مما يحتاج الى النظر والاكتساب لاحتاج النظر ايضا الى نظر اخر وهلم جرا وهو باطل
التوقف على اشياء الكتاب التصور من التصديق ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا
بدعوى البداهة في مقدماته فان الدليل واحد افهذا دون ذلك كما في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى الدليل
عليه ثم لا يدفع دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكرة وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة
الكل فليكف او لا يذاد ما ذكره بعض المحققين اقول لم يرد به الا دفع ما يتراءى من انه فيه دور فلا ينافي
شيء طريق وهن بيانه بطريق آخر لسهل الاصطياد اراد التنبيه على مسلك سهل الاخذ والعلم وذكر الاستدلال
على هذا المقصد اراد ان يتنبه على الوجه اللمي لا التنبيه في ان معرفة الشيء على الوجه اللم اشرف واحكم قوله وما يتوقف
حصوله على طلب كسبي فنظرية عليه انه عالم تصوره والتصديق النظري عرفوه بما يتوقف
بل بحيث اذا حكم اصحاب القوة القدسية فتعريف الغير النظري عرفوه بالتصور والتصديق بعد فيه صحيح
وربما يجاب بانه يكون نظريا بالنسبة اليه غير نظري بالنسبة الى غيره وربما يجاب حصول تلك القوة لكل فرد
ممكن بالذات فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على نظر وكسب اذ معنى التوقف ما ذكرته فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول
بعد اخره اجاب بعض المحققين بانا لا نسلم ان معنى التوقف ما ذكرته فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة للمعلول

الشخصي على سبيل التبادل الى الاثنين في الاشكال انه يكفي حصول المنع دون كل منهما لامكان وجوده
بالاخرى فلو كان التوقف ذكرتم لم يكن شيء منهما علة له اذ العلة هو ما يتوقف عليه الشيء بل التوقف هو الامر الصحيح
الخ فالاشكال انه يصح في الصورة المذكورة بناء الشهر كلامه واقول بناء الجواب غير سديد اذ يجوز توارد العلل
المستقلة على معلول شخصي بما يصادمه البرهان القطعي الدال على استحالته كما بين في معقاده وبالجملة العلة
والموقوف عليه من المواضع التي ترى فيها عامة الامران فيها تعدد العلل والقدر المشترك بينها لا الخصوصيات
كالمي لليقين العام اجزاء المركب لعدم ذلك المركب فان العلة مثلا كما يعرى عدم جزء ما قبل عدم جزء العلة التامة
المركبة من تلك الاجزاء وغيرها وهو امر واحد لا تعدد فيه ثم قال والجواب ان يقين الا تمام امكان حصول ذلك
العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس الشخص فعلم هذا المقام ان
البداهة والكسب يختلفان باختلاف المشارب الاطوار كما يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فتامل
فيه قوله فمدركة وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الخ قد تصح بما ذكره آنفا بان ذوي الوسط يمكن ان يحصل
من جهة اخرى فلا يلزم التمام عدم امكانها المحاذير الغير البينة التي لا يلزم بين تامل قوله وفي حينه الى آخره تامل
عليه البيان المذكور اعتماد على الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية وسواء ما على الوجه الجزئي او على
الوجه الكلي فقد ثبت الاحتياج الى الامر المنطقي لانه فلا يتم المقرر بما اجيب عنه بان وقوع الخطا بالفعل
انما يستلزم عدم بداهة جميع الطرق الموصلة وموارده ومعلوم ان العلم اليقيني لا يحصل بالجزئيات
النظرية الا مع الكلية فقد ثبت الاحتياج الى القانون في الكتاب المطالب الجلية والخفية بالاحتياج
ههنا لا بهذا القدر فان قلت انما يلزم الحاجة الى القانون المذكور ان لم يكن طريق اخر الى تحصيل المطالب
العلمية غير الفكر لكنه ثم طريق الطرق تحكيمه النفس عن السوانح والتوجه الى المبدا الفياض بما فاض عليه
الحق الصريح قلنا قد وقعت الاشارة مرارا الى ان الحاجة الى المنطق انما هي بالنسبة الى الذين لم

المصح

يستفيدوا من المطالب بالنظر والكسب واما غيرهم كمن يسلك طريق التصفية او كان له بالقوة القدسية
فيستغني عنه فان قلت يلزم من الدليل الاحتياج الى الجميع فوائد بين المنطق فانه انما يدل على الاحتياج الى
قانون غير مخطئ على الصواب في بعض الافكار وليكن الجواب بانه عالم مسئلة من مسائل المنطق
الا وله اخطاء عصمة من الخطا اما مطلقا قريبا او بعيدا حسب ما تطلب المواد والصور وعالم فكرا
وليكن الخطا في مواده او صوره الا العلوم المتبعة كبعض المنطقيات ولهذا لا يحتاج الى قانون اخر
وفيه بحث وهو انه اذا كانت العصمة محتاجة الى جميع المسائل فكان حصول المقصد مستحيلا اذ الحكم
المسائل انما يظهر بتلاحق الافكار في مرور الاوقات واجيب بان معنى التوقف كما مر يرجع في
الحقيقة الى المعنى الصحيح للغاية ويكفي في حصوله الاحتياج الى المنطق بالنسبة الى بعض من بعض المسائل سيما
ما هو بمنزلة الدعائم والاصول فقد ثبت الاحتياج الى الجميع في الجملة هذا ما قيل وهو كما ترى قوله ودون المعرفة
لا يعرف اه من الوجوه الدالة على ان التعريف اذا يجوز بالامر الواحد وان الفكر عبارة عن ترتيب امور
ان المعرف يجب ان يكون معلوما بوجه ما الوجوه والا لكان طلبه محالا فالتعريف ينتظم من امرين فما فوق
الوجه وسعة اخر ان صح التعريف بمرة منها ان التعريف المفرد عندهم لا يجوز لا يكون الا بالمشتق
ومفهوم المشتق مركب من ذات ما بهية ما وصفة معينة قوله اي فولا آه انما فسر الموصول بالقول
اما المقول على الشيء لما لا يصدق على غير الاقوال الشارحة كالاجزاء الوجود وكذات الفاعل وذات
اللزوم وغير ذلك فان المعرف يجب ان يكون مقولا اي محمولا على المعرف فلهذا عرف المعرف
للشيء بما يتاتى عليه لافادة تصوره فان قلت التعريف تصوير محض والمعرف من باب التصور
فلا يكون فيه حمل لانه مخصوص بالقضية فلا يصح تعريف المعرف للشيء بما يتاتى عليه او يحمل عليه
قلنا المقصد بالذات من التعريف التصوير لا غير والمعرف اقسام من باب التصور اشكالا ذكرت

ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع المعرفات اقسام من باب التصورات كلها اصناف المقول في
جواب ما هو وفي جواب اي شيء مع ان المقصد منها التصور تاما وناقصا بحمل على المسئول عنه في الجواب
بما هو التحقيق والحاجة الى الاعتذار الذي ذكره بعض من لم يجوز تحقق الحمل في المعرف حيث يعترض
بان المراد بما يتاتى عليه ما من شانه ان يتاتى كيف وعدم الحمل بالنسبة الى المحدود من اصناف المقول
في جواب ما هو مما لا يوكله ما ذكرناه ويحترش ما ذكره قوله فمدركة والتعريف لا به وان يكون اظهر
فمشترط بعضهم شرطا اخر وهو ان يكون بالمساوي في الصدق وانما ترك المصنف هذا لانه ليس هذا الشرط
مذهب المحققين من الحكماء في مطلق التعريف فانهم الان المقصد من التعريف التصور سواء كان
بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم الاعتبار نعم يشترط ذلك
في المعرفات التامة قال ابو نصر الفارابي في المدخل الاوسط بعد ذكر الحد وما كان منها
الامر المحدود وكان ذلك جملة ناقصا فانه الرسوم وما كان منها يظهر بجوهر يخص الشيء ويساوي المفهوم
من اسم الشيء كان ذلك رسما تاما وما كان منها اعم او اخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا هذا كلامه
وابتدا في الحد الاخص لعدم امكانه وذلك لان الاخص من عوارض الاعم سواء كان نوعا او فصلا
مقسما او خاصة لنوع منه التعريف بالعرضي لا يكون جملة البتة قوله حقوقها اصعب جدا آه
قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود سالوني ان اعلى لهم حدود الاشياء فاطلبوني تجدوني فاتعب
في ذلك على بانه كالامر المتعذر على البشر فان المقدم على هذا بجراة وثقة لتحقيق ان يكون اتى
من جهة الجهل بالمواضع التي يقصد الحدود والرسوم وقال التصدي فيها الى الصعوبة التي يجب الحكم
الكفيق فهو امر ليس من جهة نقاد بينا واشتاقنا على الفنان المزلة وانما هو بحسبها فقط بل
بدفع الصعوبة اجدر ان يكون العايق والمتوقي عنه عذرا وقال بل نحن انما نعترف بالعجز والقصور

والنقصان اى لايجوز فى التام الحد الاشتمال على شئ من المقومات بل يجب ايرادها وان كانت الدلالة على سبيل التضمن فعلى الاول الاجزاء الذى وقع فى بعض حدود الحد حيث قال انه القول الوجيز الدال على جهية الشئ وكذا ما ذكره المعلم الاول فى كتاب طوبيقا غير معتبر وذلك لعدم جواز طرح المقومات والزيادة عليها فيما سواها نعم قد يقال ان الالفاظ اذا كثرت فاخذ الوجيز فى حد الحد حتى على ازاء اضافى او متفاوت مجهول الاحتراز عن مثله واجيب فى التعريف قوله فسر سره فالجار اعم لايكون مفسرا فذلك الزام مفهوم المسرة اعلم ان ههنا نظرا حكميا يجب التنبيه عليه وهو ان جهية الشئ مقتضى ما يجب الوجود الخارجى فى الاعتبار وكذا غيره مايجب الوجود فى الذهن وكذا الاجزاء المقومة للجهية جامعى غير الاجزاء الوجودية خارجية كانت كالصورة والمادة والصورة الخارجيين او ذهنية كالمادة والصورة المعقولين ونسبة الاجزاء الوجودية الى اجزاء الجهية اى الجنس والفصل نسبة العوارض الى الذاتيات فى المركب الخارجى كالحيوان المركب جهية من جنس هو مفهوم الجسم النامى وفصل هو الحساس ووجوده من مادة وصورة كالبدن والنفس نسبة مادية اى بدنية الى جنسه وهو الجسم النامى نسبة النوع الى الجنس اذ الفرق بينهما بالتعين والابهام وكذا صورته اى نفسه الى فصله نسبة المعين الى المبهم فان الطبيعة الجنسية اذا اخذت بشرط لا اى بشرط خروج ما هو غيره كانت مادة واذا اخذت بشرط شئ اى بشرط دخول ما هو مقوم لها فى وجوده الخاص فيه كانت نوعا محصلا والمادة النوع بسيطا مثلا انه يحتاج الى محصل خارج آخر وكذا الكلام فى الفصل والصورة من جهة الفرق بينهما بالابهام والتعين وقد تقرر عندهم ان النوع من عوارض الجنس وكذا المعين من عوارض المبهم اذا تقررت هذه المقدمة فقول الجسم الطبيعى جهية مطلقة مركبة من جوهرية وقبول الطول والعرض والعمق وبهذا اندفع ما يتوهم من ان الجسم الطبيعى لا يتحقق الا فى ضمن الحيوان والنبات والجماد فكيف يكون جهة لها وجه الاندفاع ان الجسم الطبيعى جهة مطلقة لا بشرط شئ فيتحقق فى ضمن الجميع ولا يلزم من كونه جهة لها كونه جزءا لها بشرط شئ حتى يلزم ما ذكر

ونسعى عما سلوه لقصور ناس ايقاظ الرسوم حقوقها والحدود غير الحقيقية حقيقتها واس الخطا فيها بهذا ما ذكره وذكرى موضع اخر منها القصد بهذا المعنى على وجه البلغ وابسط حاجب بين موضع الاستيفاء والغلط فى الحد ود كما سنذكره والغرض من نقل كلامه ان يظهر انه معترف بصعوبة الاتيان بالرسوم والحدود الغير الحقيقية فضلا عن الاتيان بالحدود الحقيقية للا يتظن بمثله ولم يطلقه انه غافل عن هذا غير محتاط فيه وذلك لان اكثر تعريضات المصنف فى سرسرة فى هذا الكتاب بالنسبة اليه واصح قوله وحيث ذكرنى الاشارات اخ وذكر انه فى رسالة الحدود واما الحدود الحقيقية فان الواجب فيها بما يعبر فيناه من صناعة المنطق ان يكون مشكك الة على جهية الشئ وهو كالوجود الذاتى مما لا يستند من المحمولات الا وهو مقسم فيه اما بالفعل او بالقوة والذى بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التى فيه اذا انحصل وحللت اجزاء حده وكذا اذا فعل باجزاء حده يحال آخرها الا من الى اجزاء ليس فيها ذاتى فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا بالحد ود بالحقيقة اذا كان مساويا بالمعنى كما هو مساو يا له فى العموم لا كالحساس والحيوان اذ الحساس منهما مساو للآخر فى العموم وليس مساويا له فى المعنى لان كان مساويا للمحمول المراد بلفظ الحساس شئ ذو حس وبالحيوان شيئا اخر مع هذا الشئ فالحيوان اكثر من الحساس فى المعنى شهر ما ذكره فظهر من اشتراط كون المساواة فى المعنى بين الحد والمحدود اطال الحد بما لا يدخل فى المحدود خارج عنه عن المحدود داخل فيه كما ذكره الشارح قوله واذا تقاصل الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم اى اسم الحد لا اسم الحد الناقص فانه مركب مع الحد والناقص فباعتبار الجزء الاول يكون التشكيك فيه كما ذكره وباعتبار الجزء الثانى يكون التشكيك بعكس ما ذكره فان الناقص القليل الاجزاء اولى بهذا الاسم من الناقص الكثير الاجزاء قوله والا يحمل الزيادة

لان يقال على كثيرين فقيد بحث اما لا فالانسان الكلى كما تقرر هو الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين ولو اخذ القول فى التعريف الكليات الغرضية على ما يمكن فرض المقول فيه لدخل فى التعريف الكليات الغرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة فيلزم ان يكون جنسا لها او يكون فرض مقوليتها عليها مثل الكليات المباينة بالنسبة الى المباينة مطلقا فالمراد بالمقول فيه ما يصلح للمقولية بحسب نفس الامر وهو الخصوص من الكلى فدلالته عليه لو كانت لكانت التزامية وهى مجهورة فى التعاريف واما ثانيا فلان الكليات التى ليست لها افراد اصلا ليست اجناسا لشئ فظاهر ان بحثا وجها وهو ههنا يقتضى ان المخصص من الخمسة هو الكليات التى لها افراد بحسب نفس الامر الغرضيات وانما قلنا الاولى ايراده وهو المقول الواجب لظهور المراد وذلك لانه حيث يورد التعريف عقيب ذكر الكلى وتقسيمه الى الخمسة فيظهر ان كلام الحد فرد من الاولة قصد رسمه واحد الناقص الجاز ما هذا حاصل ما ذكره بعض المحققين قوله ره والفصل الخ كذا وكذا اى الكلى المقول على كثيرين فى جواب اى شئ هو فى ذاته اذ يطلب بما بالتمييز الشئ عن غيره بشرط ان لا يكون تمام جهية المختصة والمشتركة فان قيد فى ذاته او فى جوهره او هو بحيث مجرد اما كان طالبا للتمييز الذاتى اما عن جميع الاغيار او عن بعضها فيكون فصلا قريبا او بعيدا او قيد بغير ذلك كان طالبا للتمييز العرضى اما عن جميع الاغيار او عن بعضها وهو الخاصة المطلقة او الاضافية فتعين فى الجواب عن الضرب الاول اخذ الفصول وعن الضرب الثانى اخذ الخواص وان اطلق كان طالبا للتمييز كيف كان فيقع فى الجواب اما الفصول او الخواص فذلك سر سرة فتبين ان الاتيان على الحد به العبارة لا يخلو عن مسامحة والاولى ان يقال ان دعوى الاتيان على الحد كالالتزام به المشار اليه او الاتيان على الحد فى كل مطلوب كالتزامه وذلك لان الاتيان على الحد مطلقا غير ممتنع فى امكانه قوله والاول هو انه فيه نظر لان الحد قد يكون مركبا من غير الجنس والفصل فالاولى ان يقال

فصل لانه الذاتى المختص انما اقترن فى وجود بهذين الذاتيين انما هو موجودان بوجود واحد كما هو رأى الرواقيين او بوجودين اثنين كما فى المركبات كما هو مذهب المشائين او هما موجودان بوجودات كثيرة يكون مادتها عين صورتها كما فى العدد وهو مذهب المتكلمين وهذا الابحاث كلها خارجة عن بيان جهية الجسم بل هى بيان لوجوده الخارجى الذى هو عوارض جهية الجسم هو هو جسم فالجهية معلومة للكل والوجود مجهول للبعض وكذا الكلام فى تعريفات الانواع الجسمانية كالانسان والفرس وغيرهما فان الكل منها حد مركب من جنس وفصل معلومين عند الكل مع اختلافهم فى جوهرية الصورة النوعية التى هى مبادى فصول الانواع وعرضيتها فتلك الفصول معلومة المعنى مجهولة الوجودات بل هى وجودها اعراض او اضافة فى ذلك الحد ما سمع فى هذا المقام فافهم واجتنبى قوله فسر سرة فتلك الاجزاء اعنى هم لا يدخل لها فى ما يعبر من ذاته فقد عرفت ان تلك الاجزاء نسبتها الى جهية الجسم نسبة العوارض لها والشك فى العارض لا يجامع معلومية المعنى كما هو قول قاصر الناس منها الامور الظاهرة هى المقصودة بالنسبة الى الحس ان حقيقة الجسم امر معقول غير محسوس والحس متعلق بظواهره واطرافه لكن بعد تعلق الاحساس بظواهره يصير حقيقة معقولة غير محسوس على شئ آخر معروف اه ره ان كما فى الجنس كما كذا وكذا اى على مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ره بما فى لفظ الكلى فى هذا التعريف والا فى ايراده لفظ المقول على كثيرين غير معنى عنه اذا الكلى جنس للجنس وذكر الجنس واجب فى التعريفات التامة اذ ليس المقصد منها مجرد التعبير بل الاحاطة بالماهية وما يتبع ان معنى الكلى هو المقول على كثيرين بعينه الان الكلى يدل عليه اجمالا وما يدل عليه تفصيلا او ليس المراد بالمقول على كثيرين المقول بالفعل والا لخرج المفهومات الكلية التى ليست لها افراد بالفعل لا فى الخارج ولا فى الذهن بل المراد الصلاحية

يتصف بالمطابقة وعدمها بخلاف النسب الاربعة والتصور سواء كان ليس بحكاية عن امر واقع فلا يجري فيها الصدق والكذب فيقال فيه تصور لا تصور سواء يوصف بالحكاية للامر الواقع القول الخامس كل مفهوم تصوري بهو مفهوم تصوري للحكمي فيه المطابقة وعدمها الا عند اعتبار نسبته الى نفسه او الى غيره بالحمل او اسلب نسبته الى احدهما قوله ان كان مسموعا اه اما كان القول نقال على المسموع والمعقول كان القياس الصادق على القياس المسموع والقياس المعقول بالاشتراك او التشابه جاز ان يذكر المجمل في صدر المجمل والمفصل في صدر المفصل وانما احتيج الى ذلك اي القياس بقسميه لان القياس المعقول انما يكون مفيدا اذا كان المذكور فيه اما اذا كان جدليا او خطابيا او شعريا او مغالطيا فهو محتاج الى القياس المسموع لما تقرر ان منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير والمصلحة التمدن واما البرهان فهو الذي بتكميل الانسان نفسه بتحصيل ما عليه الحق في نفسه لا دخل للغير والاجماع فيه فيتبين لو اريد بالقول اللفظ لم يصح قوله لزم عنه لذاته قول اخر اذ اللفظ بالمقدمات لا يستلزم اللفظ بالنتيجة لان نقول القول هو اللفظ المركب وهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لا يكون قولا الا اذا دل على معناه فيكون القول المعقول لازما للقول المسموع والنتيجة لازمة للقول المسموع في الجملة وعلى هذا يكون المراد بالقول المعقول فان اللفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيها وتعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة الى اللفظ بها قال الشيخ في الشفاء القياس ليس بقياس لمن حيث اللفظ فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا اخر بل من حيث انه دال على معنى معقول لكن القياس المعقول كان في تحصيل المطالب البرهانية واما في الجدل والخطابة والسفسطة والشعر فان القياس المسموع لا يستغني عنه في افادة الاغراض المتعلقة بها ولعل الشارح انما اعتبر القياس المسموع للاجل هذا المعنى حتى يعم الصناعات الخمس وقيل ذكر القول تبعا لذكر القول المركب والا لكان حاصل ان القياس لفظ مركب من القضايا وهو تكرار لما يعلم بالضرورة قوله فان اذا استعمل

ما يكون حقيقة مركبة من امور متباينة فلا تحد بوجه في حد ورسم لكنك لا امور وقد وقعت الاشارة اليه في العبارة المنقولة عن الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية والمقصد الذي قد صرح به في مواضع من كتبه فلا وجه للاختصاص بالجنس والفصل في الحد اللهم الا ان يخص المحد بما له هيئة مخصوصة لها وحدة طبيعية نوعية قوله قد سبق في المقالة الثانية في الحجج وبيان ذلك اعلم ان نظر المنطقي مقصور في الموصل الى التصور والموصل الى التصديق الموصل الى التصور فهو المعرف بالذات وبيان ذلك في الكليات الخمس بالعرض وقد مر القول فيه واما الموصل الى التصديق فهو الحجج بالذات وبيان ذلك اي القضايا بالعرض وهي التي توقف توقفا قريبا على بيان بعض الموضوعات والمحمولات بتوقف عليها الحجج توقفا بعيدا فيكون الحجج منها مقصودا بالعرض وهي الموصلة الى المقصد بواسطتين فاذا كان باب الحجج مقصودا بالذات فيكون مقدما على باب القضايا الذي هو مقصود بالتبع في الذكر وان تأخر في الوجود فلا جرم قدم هناك في العنوان على القضايا وقدم القضايا عليها في الاثبات والتحقيق في الاحتجاج بها اما الكلي على الكلي او على الجزئي فهو القياس واما بالجزئي على الجزئي فهو التمثيل واما بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء ولما كان العمدة في باب الحجج هو القياس قدم على غيره قوله قد سبق يكون ان بقي لقائل ان يقول انا صادق فيما اقول المراد به ان يجوز العقل ذلك بالنظر الى مفهوم القضية من حيث هي قضية مع قطع النظر عن خصوصية بعض القضايا كقولنا الواحد نصف الاثنين ومع قطع النظر عن خصوصية القضايا كاخبار الله واخبار رسله وعن خصوصية الدليل كما في النظريات بعد النظر الى براهينها فان الكل مما لا يحتمل الكذب بل لامر خارج عن جهة القضية بها في قضية وقد علم مما قررنا ان الامكان في بعض تلك المواضع بمعنى التجويز العقلي وفي بعضها بمعنى الامكان الذاتي وقد يقال ان مقتضى ذلك استعمال القضية على نسبة هي حكاية عن امر واقع فان شأن الحكاية ان

ليس هو غير اه يعني ليس يجب ان يكون مسلما في نفسها بل انها وان كانت كاذبة ممكنة وهي بحيث لو سلمت لزم منها غير ما وضعت فيه فان القياس من حيث انها قياس مقسم شامل للحق بحيث ان يوخذ بحيث يشمل البرهاني وغير البرهاني من الاقسام الاربعة الباقية والخطابي والسوفسطائي لا بحيث ان يكون مقدماته حقة في نفسها بل يكون بحيث لو سلمت لزم منها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول التصديق بل التخيل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انه مسلمة فاذا قال فلان حسن وكل حسن فهو قمر فقد اراد ان العسل مر وكل مرة فهو نجس فالعسل نجس فهو قول اذا سلم فانه يلزم عنه قول اخر لكن الشاعر لا يعتقد هذا اللازم وان كان يظهر ابرير به حتى يخيل به فيرغب او ينفر قوله لزم منها لذاتها قول اعلم ان اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق والكذب كسائر لوازم القضايا من العكوس وغيرها فان قولنا بعض الحيوان ليس بانسان يلزم لقولنا كل انسان حيوان في الصدق فقط لكن الحكم في النتيجة قوله فخرج قياس الخلف فان المذكور في قياس الخلف لا يكون مسلما اصلا قوله وفرق بين كون المذكور ضروريا هذا جواب عن سؤال يرد وهو ان النقض بقياس مع مقدمة او مقدمات ممكنة غير ضرورية فكيف يلزم منها قول اخر بالضرورة والنتيجة تتبع اخس المقدمات فاجاب ان المراد ان اللزوم ضروري لان اللازم ضروري قوله وبرادبه مالة نسبة مخصوصة فان المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد برادفي هذا القيد احتراز فيقال قول اخر معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لا يلزم منه قول لكون الحجر غير موضوع مع انه يلزم منه قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم منها قول اخر بعض المواد دون بعض كما اذا اقرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول

يجوز ان يكون موضوعا مثل قولنا شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق لا يجوز ان لا يحكم عليه بوجود او بعدمه
يتفرع كثير من قواعد المتفقين يكون نقيض المتساويين متساويين والعكس الموجبة الكلية سالبة جزئية
بعكس النقيض كما هو رأي القدماء لان هذه القوانين بالبسرى فانقاض المفهومات الشاملة اذا قضى
الايجاب وجود الموضوع فنقض جميع تلك القضايا انما يصدق حقيقة على الوجه الذي ذكرناه في شبهة المجهول
المطلق ولا حاجة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان بعض هذه القضايا في معنى السالبة البسيطة كما
الشارح في قولنا زيد معدوم وشريك الباري ممتنع ولا الى ما ذهب اليه المتأخرون حيث فسروا القضية
سميا سالبة المحمول ورعموا ان صدق موجبها لا يقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة و
قد علمت بطلانه وبؤيد ذلك ما قال المحقق الطوسي فانه قد تقرر انا اذا تأخر السلب عن الربط فهو
بمعنى العدول سواء كان الفصل ليس مؤلفا مع غيره او لفظا لامر كب بغيره لان جميع ذلك المؤلف
اذا ركب بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد محمل وهو فيكون معناه كل شيء صادق
عليه ح على الوجه المقرر فذلك الشيء الذي يحكم انه ليست اولات او باي عبارة شئت اشرت فانك تجد
بعضهم من ان المحمول هنا مضمون السالبة ولا يلزم كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين
المعدولة فانا في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم معقود معقول بخلاف المعدولة لا يحكم
فيها ولا يرجع بحال اذا المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزأ وبابي وجه كان والفرق بالاجمال
والتفصيل لا يوجب كون الحيثية والمفصل سلبا لان ذلك التفاوت انما يكون في نحو الملاحظة
لا في نفس الشيء الملحوظ فلو اقتضى صدق احدهما حيث يكذب الآخر فالعلامة الدواني والحق عندي
ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل على ان شيئا من لا يجاب لا يستدعي وجود الموضوع وذلك
لان البرهان على ان جميع المفهومات موجود في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم الايجابي صادقا

وذلك جلي بديهي وجه في نقل الامر فاذا صدق السالبة صدق الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبداهة
المنقول آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهمه بل على ان الوجود الذي
يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود انظر وفيه
بحث اما اولا فلانه يلزم ان تصح جميع المفهومات في نفس الامر كما زعمه ان يكون شريك الباري موجودا
فيه فيلزم ان لا يكون الباري عز اسمه ما عن ان يكون له شريك موجود في نفس الامر وكذا يكون للنقيضين
المجتمعين وجود وهو بديهي الاستحالة واما ثانيا فلان ان اراد بوجود المفهومات تحقق العنوانات فذلك
غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شأن القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود
افراد العنوان للان مفاده هو الكائن في الوجود بين افراد العنوان وافراد مفهوم المحمول كلا او بعضا
وان اراد به تحقق افراد العنوانات فهو غير مسلم بل ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشيء المحض
والمعدوم المطلق وقياسها على الاستدلال الذي ذكره على وجود كل مفهوم في نفس الامر بانه مانع
مفهوم انه يصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق فاقول ذو فعان ما ذكره شبه مغالطة فان وجه مفهوم
الشيء الكائن ما كان غير متصور بذلك الشيء ابتداء على ان وجه كل شيء عبارة عن كونه بحيث يصير مبدأ
لآثاره المختصة به فلا احكام الخاصة فتبين عنوان الاشياء في الذهن والحكم عليها باحكام ثبوتية لا يقتضي
بها الا بستة حضور وجوداتها في الذهن بذواتها فحصل ان وجود ما في نفس الامر فان مفهوم مثل الحركة والزمان
والعبارة والبهولي والعدم وشبهها اذا حصل في الذهن فليس الحاصل منه كذات الحركة والزمان
وغيرها فان ذلك ليس سلب الشيء عن نفسه محالا فكل شيء يصدق على نفسه فمفهوم شريك الباري اذا حصل
في الذهن يصدق عليه انه شريك الباري كما ان مفهوم الحركة والزمان يصدق عليهما الحركة والزمان فثبت
ان مفهومات هذه الاشياء صادقة على امور حاصلة في الذهن فلنا لا نسلم ذلك ان اريد به صدق الشيء على

نفسه بالحمل الشايع الصناعي اذ الاشياء ما لا يصدق ولا يحمل على نفسه بهذا الحمل كمفهوم الحركي واللاشيء
وامثالها وسلم ان اريد به الحمل الاولي والذي يقتضيه استحالة السلب الشيء عن نفسه موجها لا ذلك ومناط
كون الشيء موجودا في ذهن او خارج هو ان يصدق مفهوم عليه بالحمل الشايع وهذا هو المستدعي لوجود
الموضوع في الحكم الايجابي بخلاف الحكم فيصلب المساواة التي توهمها بين موضوع الموجبة وموضوع
السالبة من هذه الجهة وتسجي اثبات المساواة فيها من جهات اخرى ومن الناس من اثبت المساواة
بين المساواة بين الموجبة والسالبة في تحقق الموضوع مستدلا بان صدق السالبة يكون باتفاء
المحمول عن الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ سلب الشيء عن
نفسه غير صادق وهما يتوقفان على تمايزهما في نفس الامر والتعدد والتمايز صفتان ثنويتان في نفس
الامر للموضوع والمحمول فيجب ان يكون موصوفهما ثابتا وموجودا فلا فرق بين الموجبة والسالبة في
اقتضاء وجود الموضوع اصلا واعتبار الحكم وهو مدفوع بانا لا نسلم ان انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الامر
موقوف على تعددهما وتغايرهما لاحتمال ان يكون ذلك بان لا يكون شيء منهما حاصلا في نفس الامر
اذ لا يصدق الموجبة القائلة بان احدهما هو الآخر او ثابت للآخر فيما فيصدق ح سلب كل منهما عن
الآخر فيهما والا لارتفع النقيضان قوله اذ سلب الشيء عن نفسه غير صادق قلنا لا يلزم من انتفاء تغايرهما
في نفس الامر اتحادهما فيها لجواز ان يكون انتفاء التغاير بانعدامهما رأسا فلم يكونا في نفس الامر متحدين
ولا متغايرين قوله لكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات الخ وذلك لاشتمال المحصورات على عقود وضع
هو في قوة قضية حملية ايجابية عند طايفة كالشيخ وغيره فلا يخفى انها مستدعية لوجود الموضوع سواء
كانت سالبة او موجبة كالسور المفصل الفرق المذكورين بين سالبتها وموجبتها اقول المساواة
بينهما من جهة عقد الوضع بعد تسليمه لا يبطل الفرق بينهما من جهة عقد الحمل وذلك الفرق بحاله نعم موضوع

السالبة على التقدير المذكور اعم اعتبارا من موضوع الموجبة وان لم يكن اعم شأنا ولا مزية وذلك كاف في
الفرق ولا يلزم تباين الافرادية بينهما اذ قد علمت ان صدق السالبة اذا كان اعم من صدق
الموجبة المعدولة المشاركة له في الايجاب لم تحقق المناقضة بين افرادهما وان لم يكن الاعم زال
الفرق في ذلك لان موضوعيهما اعم اعتبارا من موضوع الموجبة فلا يلزم تحقق احدهما دون الاخر افراد
العموم بعضين الافرادي والاعتبار مر والثابت بهذا هو الاعتباري ولا يلزم من زوال الفرق
لانه اعم اعتبارا وان لم يكن الا مر افرادا او سيجيء في كلام الشارح ذكر زيادة توضيح لهذا المقام قوله
ترتب مرسمه اه ضروري الوجود وسيجيء الواجب قلت وقعت الاشارة الى ان الوجود قد يكون محمولا
وللقضية بحسبها بالذات بسيطة وقد يكون رابطا والقضية بحسبها بالذات مركبة وعلى التقديرين يحصل
عقود ثلثة بحسب كيفيات ثلثة والثالثة على تأكد الربط وضعفه مر الوجوب والامتناع والامكان
وهي عناصر مواد في انفسها وجهات بحسب التعقل ليست الجهات منحصرة المواد بل كل ما يتحقق
بتعقل من الكيفيات او يدل عليها بلفظ فيكون مرجعة سواء كانت هي احدى هذه الثلث او غيرها
وللجهة نحاء حيث هي جهة ان تطابق المادة فان المادة هي التي تحصل الامر والجهة بحسب ادراك المتعقل
طابق الواقع او دونه فالقسم بحسب العناصر قسمة حقيقية جارية في كافة المفهومات والوجوب بالقياس
الى اي معنى كان وجوبه الخاص مما ذكره الشارح بقوله وانما انحصرت المواد فكل معنى اما واجب الوجود
او ممكنة او ممتنع وذلك كل معنى اما واجب الحيثية او ممكنها او ممتنعها لكن حيثما يطلق الواجب
وقسيماه في الحكمة الحقيقية تبادر الى الذهن بالحمل البسيطة المحض واجب الوجود وممكن
الوجود وممتنع الوجود بخلاف المتبادر فيها انها بالحمل البسيطة المركبة فالوجوب وما
الامتناع والامكان الدائرة في صناعة الفلسفة الاولى هي مر حيثيات القضايا او موادها في صناعة

الميزان لكن مقيدة بنسبة المحمول الذي هو الوجود وبعض صعفاء البصيرة زعموا ان هذه مغايرة لذلك بحسب المعنى نظرا الى انه لو لم يكن مغايرة لزم ان يكون لوازم الماهيات ذاتيات الاشياء واجبة الوجود لذواتها وهو موضوع آما على طريقة غيرنا فبان اللازم هو كون الاربعة مثلا واجبة الزوجية والانسان واجبة الحيوانية لذات الوجود وهذا ليس بسببه فان الكيفيات قد علت انها احوال الوجود الذي هو الرابطة سواء كان في ضمن محل الوجود او محل غيره وشيء من المفهومات لا يحمل ولا يرتبط الا بواسطة الوجود فواجب الحيوانية معناه واجب وجود الحيوانية فهو واجب وجود مطلقا لذاته فيعود المحذور دائما على طريقتنا فان تحقق وضرورة المحمول في القضايا الطبايع الامكانية غير متحقق الا مادام الوجود او بشرط الوجود لان ثبوت كل مفهوم لشيء انما هو بعد ثبوت ذلك الشيء المتقدم الوجود عندنا على جميع الذاتيات بحسب الواقع يعني ان الوجود هو الاصل المتحقق وغير الوجود يتحقق بعرض وان كان في ظرف انضمام الماهية بالوجود ثبوت الذات والذاتيات في انفسها متقدمة على اتصافها بمفهوم الوجود بخلاف الحقيقة الواجبة فان مصداق الحمل في قولنا الباري موجود اعم الفرق ذات الموضوع بلا جهة اخرى واما حمل الحيوانية على الانسان فليس كذلك وليست اقول ان قولنا الانسان حيوان قضية وصفية لان القضية الوصفية ما يحتاج الحكم على موضوعه بعد تحققه في نفسه الى صفة اخرى واما قولنا الانسان حيوان فهو قضية ضرورية ذاتية بمعنى ان الحكم بالحيوانية لا يحتاج بعد تحصل ذات الانسان الى شيء آخر لكن ذاته بذاته مما يحتاج في تحصله الى جاعل يجعله او يجعل وجوده او يجعله موجودا فالضرورة في مثل هذه القضية مقيدة بالوجود بخلاف الضرورة الازلية فانها غير مقيدة لا بالوجود ولا بشيء آخر فذلك اشرنا اليه الشيخ الرئيس في الاشارات في خلو المحمول في القضية وما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة محمولا ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في

قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحجر ان او نسبته اليه ضروري بالوجود ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فحينئذ القضايا التي هذه كلها وهو صريح في ان هذه الجهات تحلل الى الوجودات لذلك لم يحمل الاستواب جهات غير التي في موجباتها فقد ذلك ايضا وآل على ان المواد والجهات كلها احوال الوجودات بالتحقيق فظهر التصفح لها بالجاعل جاز جزء التعين لها فان السلب حيث هو سلب قطع النسبة ورفع للايجاب فلا يكون لعنصر وللاجهة فلا يكون نسبة بكيفية بضرورة او امتناع او امكان او دوام او فعلية بالحقيقة لم يجز ذلك الا باعتبار فيض ضرورة السلب الى نسبة الايجاب حتى امتناع السلب الضروري ضرورة مقابلها وهو دوام السلب سلب الايجاب المقيد بكل وقت وقت فسلب الحجر عن الانسان دائما جزء الايجاب الحجرية لذي في وقت وقت فيض الاوقات فارق في الحقيقة بين السالبة الضرورية والسالبة الضرورية مادام الموضوع السالبة الدائمة وكذا بين السالبة الدائمة والسالبة الدائمة وكذا لا فرق بين السالبة المطلقة العامة والسالبة المطلقة العامة سواء كان الاطلاق من جهات او كان مقابل التوجيه فقابل العموم والملكة والعرفي بين اطلاق السلب والسلب الاطلاق لا كلوف اشتباه اجراء الرئيس قد اثبت الفرق بين المقابل الذي تعهدنا السلب الذي ذكره فلا شيء نظنك به قوله قد يكون وقد لا يكون قد يستعملون لفظ الامكان ويريدون به سلب امتناع الموضوع او سلب امتناع شيء او الامتناع ضرورة انتفاء الموضوع او انتفاء نسبة لفض الامكان في الوضع الاول هو سلب ضرورة الطرف المقابل للوجود وانما يوصف به هذا الطرف من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع فكل ما يمتنع ان لا يكون ممكن فالممكن محمول على الواجب على ما ليس بواجب ولا ممتنع وقد اقر في الشارح العلامة ان الممكن العامي ليس بطبيعته مختصة بنشأة

للواجب فيصدق نقض الامر بما ذكر بحيث يعتبره العقل ويستحصل مفهوما يقع عليها حتى بالامكان ٤٣
شيئا في نفس الامر متنا ولا للوجود والامكان الخاص وفي نفس الامر انما هذا او انما ذاك دون الطبيعة
المشتركة المتحصلة بهما ولذلك ليس هو ماهية لان الماهية كما علمت هي التي يجاب بها عن السؤال بما هو
اعتبره انطباقا انما هو لانه كان منتصا بفرد بعد ذلك الوضع الاول ان اعتبر ذلك المعنى ماهية في جانب
الايجاب كالانسان في الوضع الاول ماهية في جانب السلب اذ من شان الامتناع ان يقيد به جانب السلب
ظاهرا كما يقيد به جانب الايجاب وح فوقع الامكان على الممتنع وعلى ما ليس بواجب لا ممتنع وتخلى عن الوقوع
فصار مقابلا للكل ضروري الجانبين يكون وجوده على ما ليس بواجب لا ممتنع ملازما لسلب ضروري وعدمه
امكانيين لا بحسب وجوده وملازم وقوعه على ما ليس بواجب لا ممتنع في جانب جميعا وقع نسبة السلب الضروري
لسلب ضرورة الطرفين جميعا فيكون الشيء بحيث يمتنع ان لا يكون وهو الامكان الخاص في المقابل للضرورتين جميعا وهو حق من الامكان الاول عاما او عاما منسوبا الى الوقت
والفاني خاصا او خاصا فصارت الاسناد بحيثية وجهة ممتنعة وحكمة وكانت في الوضع
الاول اثنين وبهذا الامكان نخاصي يقع على سايرالضرورات المشروطة ثم قد يقال الامكان
ويعنى به معنى ثالث خاص من المعنيين المذكورين وهو ان يكون ممكنا وهو ان يكون الحكم غير ضروري النسبة
لا في وقت كالكتوف في حال الحكم الى المتحرك بالكتابة للانسان وانما كثرت وجوه
استعمال النكرة وجوه استعمال ما يقابلها كالضرورة الذاتية والوصفية الوقتية والتي بشرط المحمول وهو
اخو هذا الاسم من المعنيين السابقين لان الموصوف بهذا الامكان قد لا يجاق الوسط بين طرفي
الايجاب والسلب الضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالمفهوم والاعتبار وقد
يشاركه في المادة لكونها توصف بها من حيث الوجود ووصفه بها من حيث لعدة الوجود وقد

يطلق الامكان ويراد به معنى رابع وهو ان يكون الالتفات للحال التي بحسب الاستقبال ويقال له
الامكان الاستقبالي وانما اعتبرته طائفة لكون ما يحب الى الماضي والحال يكون اما موجودا او
اما معدوما فيكون قد ساقه ترجحا في الوسط الى احد الطرفين ضرورة فاغلبا في على الامكان
الصرف للكون الا المنسوب الى الاستقبال وهذا ليس بشيء لان الممكن في الاستقبال لا يخرج
عن ضرورة الوجود او ضرورة العدم وان كان مجهولا فالاولى ان يعتبر هذا الامكان بالقياس
الى علم الانسان بالقياس الى الواقع والجمهور يطلقونه بحسب الواقع وقد يطلق الامكان ويراد به هو
الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة واستعدادها تحقق بعض الشرائط فيها وقيل انه
كيفية قائمة بالمادة بتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب والبعد من حصول الامر الحادث
ويسمى المبحث عنه في الكتاب قوله قد يزول لا يبقى وجوبه وامتناعه اي لا يبقى وجوبه عند انتفاء
سبب الوجوب ولا يبقى امتناعه عند ارتفاع سبب الامتناع اي كل شيء وقت وحال واما ارتفاع
سبب الوجوب وسبب الامتناع في وقت واحد فهو مستحيل والمسلم ان الشيء حال بحسب الواقع
وحالا بحسب اعتبار ذاته بذاته وحال الممكن بل الشيء مطلقا في الواقع اما الوجوب واما الامتناع
لانه اما موجود واما معدوم لا ثالث لهما واما التقسيم الى الثلثة فهو انما وقع بحسب حال الشيء بالقياس
الى نفسه مع قطع النظر عن الغير والتصاف الموجودات الامكانية بما هي موجودات بل وجودات
بالامكان لم يقبل اتصاف الشيء بحال متعلقة اعني الممتنات فالوجود المجهول انما يتصف بالامكان
بمعنى ان له جهة مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم فعلة الوجوب لم تخرج الممكن عن امكانه
الذاتي وكذا علة الامتناع ولو اخرجه علة الوجوب عن الامكان لاخرجه انتفاء علة الامتناع عن
ذلك فلم يبق ممكن في العالم بهذا الفرض فهذا قائل فهو ممكن في نفسه اي لم ينفك الامكان عن الممكن

بكال اصلا كافرة الشرح ومعركونه ممكنا في الواقع وان لم يتح عن الوجوب في الواقع والامتناع
في الواقع كونه بحيث اذا نظر العقل الى ذاته وقطع النظر عن علة وجوده وعلة عدمه وصح غير ضروري
الوجود والعدم وبهذا المعنى يجامع كلا من الوجوب والامتناع الحاصلين بالغير ومن ههنا علم ان
الممكن يجب ان يكون ذا جهتين تربه عليهما ولهذا قالت الحكماء كل ممكن زوج تركيبي فان جهتيه الوجوب
يخالف جهتيه الامكان كما يخالف جهتيه القوة فموضوع الامتناع بين مختلف فجهة الوجوب
وان كان بالغير يخالف جهة الامكان وكذا حال الامتناع وبهذا انتصر يرشدك الى ان للوجوب
صورة في الخارج هي جهته وجوب المهيات لامكانيه وجهة امكانها مهياتها لذاتها وتحقق
هذا مرجوع الى الكثرة الحقيقية قول الشارح ثم لا يصدق الممكن على شيء منهما واعلم ان كلا من
الوجوب والامتناع كما يكون لذاته يكون بالغير فيصدق كل منهما على الممكن لغاته بخلاف الامكان فانه لا
يكون بالغير وذلك لانه لو كان شيء ممكنا بالغير لكان لعامكنا لذاته فيكون معروضا بالذات وبالغير
جميعا وقد اذا قطع النظر عن الغير فهما هو ممكن فلا دخل للغير لاستواء وجوده وعدمه في امكانه و
ان لم يكن ممكنا فلم يكن الامكان ذاتيا له واما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فكل منهما ينافي الاستناد
القريب بالحقيقة ولكن الثلثة مشتركة كما يكون بالذات يكون بالقياس الى الغير وذلك حيث لا يكون
علاقة لزومية عليه او معلولية منه وبين المقيس عليه فكل ما لا يكون علة لشيء ولا معلولا لشيء منه
فيكون حاله بالقياس اليه الامكان لان غير فلو كان الوجود شيء لا يكون مستندا الى الواجب بالذات
لكان الواجب لذاته ممكنا بالقياس اليه وهذا محال الواجب لذاته بالقياس الى المهيات انفسها
عند من لم يجعلها مجعولة لان وجوداتها مرتبطة اليه دون انفسها وكذا الممتنع بعرض الامكان
بالقياس الى ما ليس معلولا لعدمه وكل ممكنين لا يكون بينهما علاقة ذاتية فكل منهما امكانا ان

ذاتي بالقياس الى الاخر قوله فيه سرية واعلم انا اذا قلنا كل ح ح فهذا شروع في تخليص ما يفهم من اجزاء
الموجبة الكلية وهو ينقسم الى ما يتعلق بناحية الموضوع وما يتعلق بناحية المحمول وقد ذكر الشيخ من
القسم الاول اربعة احكام وذكر الشيخ حكمان اخران لم يذكرهما الشيخ للسبب الذي ذكره الشيخ
فهذه الاحكام ستة اربعة سلبية واثنان ايجابيان اما الاربعة السلبية فاثنان منها ذكرهما الشيخ
واثنان منها ذكرهما الشيخ فالسلبيات هي ما لا يعني مفهوم كل ح جيم الجيم سواء كان بجميع افراده
او بجميع مفهومه للكلية ح وهو الكلي المنطقي ولا الجيم الكلي وهو الكلي العقلي ولا الجيم بما هو ح وهو الكلي
الطبيعي وبهذا الشرط لم يذكره بعض المتقدمين بناء على ان الكلي الطبيعي قد يكون موضوعا كما في
المهملات فقد يكون جزاء من الموضوع كما في المحصورات والمخصوصات فان الطبيعة اذا اخذت مع
لاحق شخصي كانت موضوعة للشخصية واذا اخذت مع لاحق يقتضي عمومه وقوعه على الكثرة
فلا يخلو اما ان ينظر اليها من حيث قوتها على الكثرة او ينظر من الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها فهو
الاول يصير موضوع القضية الطبيعية وفي الثاني ان كان القيد حاصر الجميع ما هي مقولة عليها والا لم يكن
في قولنا كل ح ح تعرضت للمشاخص اذ يكون المراد كل واحد واحد مما يتحقق عليه ابو صف بها فكانت
موضوعة للمحصورة الكلية والا فللمحصورة الجزئية والفرق بين الكلي بهذا المعنى والكلي الطبيعي
بالاجزاء فيحمل عليها والكلي مفهوم مفهوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء مشاهية محصورة وبالجزئيات
غير مشاهية والفرق بين كل واحد والكلي ما ذكره المصنف بقوله لكل انسان بعد دار واحد اه وذكر الامام
الرازي في المثال ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة ورد عليه المحقق الطوسي بان لفظة
من في هذا المثال للتبعيض وفي قولنا كل واحد من جيم يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب
اشتراك الاسم فقال ان المثال الصحيح ان يقال مثلا كل من الناس شخص واحد وليس كل الناس

شخصا واحدا وبكر سيع القول الثاني ان بعينه الوحدة الحقيقية والامر في ذلك هين واما الايجابيان
فاولهما انا نعني بكل جيم كل ذات موصوفة بجيم بالمعنى الذي لم يعتبر مأخوذا مع جيم اخر بحيث يجتمع كل
متحرك قد يسكن ولا ما هو طبيعة جيم كما في المهملات على ما هو دون لفظة كل لانضاف اليها ما ذكرت
وبهذا الكلي يتضمن ويستلزم احكاما كثيرة بعضها ايجابية وبعضها سلبية ومن الايجاب كون الذات
الموضوعة ممكنة الجيمية اذ الفعلية يتخصص الامكان والمراد من كل ح الاعم من الافراد الممكنة والممتنعة
ما كانت القضية الكلية صادقة اصلا واما السلوب فهي ليست المراد من كل ح ما هو جيم بالضرورة
ولا ما هو جيم دايما ولا ما هو جيم بالقوة ولا ما هو جيم غير دائم بل ما هو اعم منها جميعا وبهذا سموا الاطلاق العام
الذي يعتبر في حقة الوضع ان صدق وصف الموضوع على ذاته بالفعل وقد خولف في ذلك مصطلح
المعلم الثاني وصار في مصطلح الشيخ الرئيس لكونه محل لخلاف للعرف والتحقيق كما هو المذكور في هذا الشرح ان
الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كما لفظة لايق انه انسان والثاني من الايجابيان انا نعني بالموصوفات
بجيم على ما جيم ما يكون ح تمام حقيقتها او بعض حقيقتها او عارضا لها وما يكون افراد الشخصية او نوعية
او صنفية وما يعم المفردات الذهنية والموجودات العينية من غير تخصيص باحد الصنفين خلافا للمحققين
من المنطقيين حيث ذهبوا الى ان المراد ما يوجد منها في الخارج فقط واما الاحكام المتعلقة بناحية
المحمول فمنها ما يختلف بحسب القضايا الموجهات من الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والدوام
الذاتي والوصفي والضرورة الوقتية وغير ذلك وبيان ذلك ان مفهوم قولنا كل ح ب بالايجاب
كل ما هو موصوف بجيم بالفعل فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف بها بالضرورة
او دائما او وقت كذا او حال كذا فان جميع ذلك داخل من مفهوم كونه موصوفا بب مطلقا فهذا
هو معنى قولنا كل جيم ب من غير زيادة جهة من الجهات وهو بعينه مفهوم القول المطلق العام مع

الايجاب الكلي فاذا زيد عليه امر يصير من الموجهات فقد تبين بما ذكرنا ان الموجبة يقابل الاطلاق تقابل العدم
والملكة في الاعتبار فمن شرائط الموضوع والمحمول التي تقع بها الموجبة الكلية جميع الصور المحتملة في
احالها ما عدا شيئا قال الشارح العلامة والعلة في الكل عدم تكرر الاوسط اه اي سبب كل
ما نفيناه من القيود ان وجهه يؤدي الى عدم تكرر الاوسط واحال بيان جميعه الى تامل ممن وفق لرو
من جملة ذلك الشبهة بقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جنس فينتج الانسان جنس وهو باطل
وجه الشبهة انا لم نأت فيه سوا اعتبار الموضوع في قولنا كل حيوان جنس اذ المراد به الحيوان
الكلي اي مفهوم الحيوان بما هو عام وهو من الاعتبارات المنفية عن مفهوم الايجاب الكلي ولو اريد به
كل واحد واحد لم يصدق اصلا وذلك اجاب عنها الرئيس بقوله ان الجنس انما يحمل على طبيعة
الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح للابقاء الشركة فيها باعتبار اخص من اعتبار
الحيوان بما هو حيوان فقط ثم قال وبالتحقيق ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الطرف
الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل عليه الطرف الاصغر ومن سخيف القوانين ان تكرر الاوسط فيه ما
ذكره بعض الناس من ان الحيوان الذي هو الجنس هو بشرط لا شيء والذي يقع على الانسان لا بشرط
شيء فاذن المعنى مختلف وذلك لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن
جنسا واتصاف الحيوان بشرط لا شيء هو المادة وما دة الشيء غير حسبه بالاعتبار فكيف جعل جنسا
والتحقيق الجزء والكل سابق في الوجود على الجزء الذي هو الحس الاسفل بخلاف ما تقرر من
ان محل العام هو بشرط محل السافل وكذا ما ذكره الامام الرازي من ان الحيوان الذي يحمل عليه
الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون الصحة محمولا على غيره والذي يقع على الانسان

هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق وذلك لان اشتراط الاول غير معتبر في حمل الحيوان على الانسان انما يعتبر في ضرورة جنسه اشتراط الثاني فغير صحيح لان الحيوان المحمول على الانسان هو الحيوان بلا اشتراط ان لا يكون محمولا على غيره ولهذا لو قيل الانسان والفرس كلاهما حيوان والحيوان جنس كان الشبيه بحالها بل الحق خلافه بل بعض المحققين ان الحيوان الذي هو الجنس والذي يحمل على الانسان كلاهما حيوان لا شرط شيء فلا يكون بين الاوسطين تغاير غير هذا الوجه بل وجه التغاير ان للاشتراط قيمة احدهما وترك قيمة الآخر فان الحيوان لما لم يعتبر كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم والجنسية ولهذا لا يتصف بهما اذا اخذ مع قيد عدمي او وجودي كالمجرد عن الفصول او الماخوذ مع احدها وهو دون ذلك الاعتبار محمول على الانسان ولهذا يحمل عليه اذا كان مشروطا بقيد انتفى كالحيوان الناطق ويحمل على الشخص اذا تصاعد فيه المحمول عليه اذ لا يعتبر فيه عموم ولا خصوص فمحمل على العام والخاص جميعا فان الحيوان بما هو حيوان محمول على الانسان الشخص وعلى الذي هو النوع وعلى الذي هو المادة وعلى الذي هو الجنس قوله سره حكمة اشراقية انه لما كان الممكن امكانا ضروريا آه لما حاول الشيخ رضي الله عنه تتميم حكمة الميزان وتصفية صناعة البرهان عن الزوايا والعرايا المعبر اليها السالكون سبيل القدس باقدام الانظار العقلية رد كافة الاحكام المستعملة في العلوم بحسب الكم والكيف والجهة الى الموجبة الضرورية البتة بحذف ارسال كلية الموضوع وابهامها كما في الضابطة الثالثة لما بين بما ذكر ان المعتبر في العلوم من الاحكام مجردات لا مرسلات وبقلب الجزئية محصلة بتسمية الابعاض المحكوم عليها في القضايا الجزئية باسماء معينة ثم الحكم على عنوانها بالحكم الكلي على كل واحد واحد من ذلك العنوان الافرادي وبحذف محمل الجهة بتوجيه المطلقات بما وضع في اصول التعاليم ان القضايا المستعملة في العلوم وان كانت مطلقة فمرجعها الصورة فهي موجهة بل ضرورية مرجعها العين بحصر مطلق

الجانب

الجهات في الضرورية البتة لكون كل مادة وان كانت امكانا ضرورية لذي المادة فهنا شرع في بيان المطلب بقوله فلما كان الممكن الى آخره اما لما كان اذا جعل موضوعا للقضية ونسب اليه امكانه وجعل العقل انه ضروري له وكذلك المنع اذا جعل موضوعا ومحمل عليه امتناعه كان مادة القضية ضرورة وكذلك الواجب في وجوده ضروري فالاولى والاصوب جعل الجهات كلها اجزاء للمحمولات حتى تصير القضايا كلها على صميم الاحوال ضرورية ثانية كقولنا كل انسان بالضرورة وهو متحرك الكتابة او كاتب بالامكان وكل انسان يجب ان يكون حيوانا وكل انسان بالضرورة ممنوع ان يكون مجردا واستدل بهذا ان المقتضي بالعلوم والمقتضي بالحجج والبراهين ليس الا الاحكام الجازمة الضرورية فاذا صار لنا في العلوم تحصيل امكان شيء وامتناعه كان ذلك جزء مقضيا بالجهات على الاطلاق منحصرة في الضرورة المطلقة الثانية ولا اشكال في فهم ما ذكره في الدائمات انما الاشكال في الاحكام الوقتية فان قولنا دائما كل منخسف وقت الحيلولة وكل انسان دائما متنفس في بعض الاوقات يصعب فهمه على العقول المتوسطة وتحقيق ذلك مما يحول الى علم اعلى من هذا العلم حتى يبين فان الاشياء وان كانت حادثة كلها واجبات بالنسبة الى المبادي وما بالنسبة الى القضاء الكلي والنظام الجملي ثم اشار الى ان مادة الضرورة مستغنية عن مادة اخرى هي محمولها وكذلك اذا جعل محمولها اجزاء للمحمول لا يحتاج في القضية الضرورية الثانية الى عناصر اخرى يتكيف بها النسبة واما في غير مادة الضرورة فيحتاج اليها لا محالة وهذا شبيه بالمغالطة في استغناء الهيئة البسيطة عن الرابطة اخرى غير المحمول والموضوع والعناصر غير الرابطة ثم افاد ان الطائفة الاشراقيين لما يروا ابا سابر ترك التعرض للسلب والحاله بعد العرض للجهات عن جعلها اجزاء المحمولات لان السلب التام هو ما كون ضروريا ودروج تحت الايجاب اذ ما من مفهوم من مفهوم الاشياء ولفظ ملقط فقيل ان قولنا

كل انسان ليس بحجر كل انسان يمتنع ان يكون حجرا وكذا السلب الغير التام وهو السلب الامكاني لان الممكن يقتضي سلبه الموجبة وهو حينئذ داخل تحت الضروري الثاني على ما مر ثم افاد انا معاشر الاشراقيين لسنا ممن يجوز ان نطوي جانب الصدق من الكذب طيا ونهمل جانب النقائض اهمالا فيصير ذلك سببا لتطرق الغلط الى الاذهان ومحالا ولو بشياطين الاوهام بشرورها وظلماتها الى سماء الحكمة المحكمة بدعايم البراهين المنورة بانوار التعقل بل الواجب اعتبار جميع السالبة البسيطة اولا ثم عطف السلب على الايجاب بسلوبها الموصوفة وجعل الموجبات التي محمولاتها تلك السلوب ضروريات بتات قوله رحمه الله وكما انه لا بد في السلب الغير اختلافها بالمحمول آه اعلم ان اصناف القضيتين قد يكون لاصناف اجزائها كلا او بعضا كقولنا العالم حادث والانسان حيوان وقد يكون لاصناف كيفيتها من الايجاب والسلب او كيفيتها من الكلية والجزئية او جهتها من الضرورة واللاضرورة كالدوام واللادوام والشيء الواحد بالغرض الموجب كالسلب والايجاب بالشرط والاضافة والمكان وغير ذلك لكن الاختلاف المحقق لا يكون بينهما ولا بين شيئين غيرهما الا باعتبار الايجاب والسلب لانهما كالمعبر عنهما بوجود وعدم مضاف اليه وبهما يرجع جميع الاختلافات فان العقل متى نظر الى اي شيئين بما غير الوجود والعدم لم يجد بينهما اختلافا اصلا الا باعتبار ان احدهما يصدق مع عدم الآخر فالنفي والايجاب بهما اللذان يجتمعان لذاتيهما ولا يرتفعان لذاتيهما والشيء المغير والشيء المثبت انما يكونان متى لعين يتعين تخالف عارضيهما لا لذاتهما وكذا سائر الاختلافات يرجع الى الاختلاف بهما اذا علمت هذا فاعلم ان الاختلاف بالايجاب والسلب قد يقع على وجه لا يستدعي صدق احدهما كذب الآخر وقد يقع على وجه يقتضيه فالاول كقولنا هذا سواد وهذا ليس بحركة فانهما قد يصدقان معا وقد

الجزء

يكذبان معا فلا يقتضي احدهما للصدق والكذب الآخر وقد يقع على وجه تقتضيه امر فرق الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه تقتضيه بعض الاختلاف الاول كقولنا هذا ليس بانسان فانهما يقتضيان الصدق والكذب لذاتيهما الاختلاف الشيء آخر فعند ظهر وتحقق ان الشاقص هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على وجه يقتضي لذاتهما ان يصدق احدهما ويكذب الاخرى والمتمم اورد هذا لوهم من يقصد لذاتهما ان يصدق احدهما ويكذب الاخرى كقوله لافرق بينه الشارح و لما كان كل واحد من القضيتين يستلزم الآخر قال الشيخ ثم يلزم منه ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا ثم شرع في بيان سر الشاقص وبين وصفات الثمان للاساسا الثمانية المشهورة واشار الى ثمنية منها تفصيلا وبين الموضوع والمحمول والشرط والى خمسة منها اجمالا حيث عبر عنها بالنسب وبين الاضافة و القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان وبين الشرائط كلها في الاجمال بشرط واحد وهو ان تراعى بكل واحدة من القضيتين ما تراعيه الاخرى حتى يكون اجزاءهما متحدة كل مع نظيره ذاتا و صفة واعلم ان بهذا الشرط اهملوه بل راعيته واد راجه في جملة الشرط وهو وحدة المحل فان قولنا الجزء جزئي والجزئي ليس بجزئي يصدقان معا ويكذبان معا عند اصلاف المحلين اذ مفهوم الجزئي يصدق على نفسه بالحمل الذاتي ويكذب عن نقيضه بالحمل الشايع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل فصدق السلب والايجاب جميعا عند اختلاف المحل وكذا قولنا الكلي جزئي والكلي ليس بجزئي يكذبان معا عند اختلاف المحل كما كذب الايجاب في المحل الشايع واما كذب السلب فبالحمل الذاتي وكذلك نظائر هذه الموضوعات التي تصدق وتكذب بالحمل على نفسها على ما سبق قوله سره وفي القضايا الخط لا يحتاج الى زيادة شرط آه اشارة الى ما هو المشهور عند القوم ان القضية اذا لم يكن شخصية اجتيج الى شرط غير الشرائط المعتبرة في جميع القضايا وذلك الشرط هو اختلاف القضيتين بالكمية اي الكلية والجزئية

كما اختلفنا في الكيفيه عن الايجاب والسلب والامكن ان كذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس بكاتب فان صدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان الخاص مثل قولنا بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب بل الساقض في المحصورات انما تم بعد الشرائط المذكوره فان كون احد القضيتين كليه والاخرى جزئيه ثم بعد ذلك الشرائط قالوا قد يخرج في بعضها الترتيبي فيها الجهه الى شرائط اخرى زائده على الشرائط التسعه المذكوره بل العشره لاشتراط وحده الحكم مع وحده الاضافه في الجهات فالشيخ بان الشرطين المذكورين مجملا يحتاجان الى اعتبار ما بعدهما وورد عليه الشرائط السابقه فانا ذا سلبنا ما وجبناه بعينه تحقق التناقض من ما اوجبناه وبين سلبه فان نقض الحكم كل قضيه بالحقيقه سلب ذلك الايجاب باي وجه كان فنقض قولنا ما ضروره كل انسان حيوان ليس كل انسان بضروره حيوانا سواء كان ما صدق عليه السلب انسانا بالامكان او شيئا اخر فقولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان مستلزم لنقض المساله المبرهن بنقضه وكذا قولنا لاشئ من الانسان بحجر بالضروره نقضه قولنا ليس لاشئ من الانسان بحجر بالضروره سواء كان لاحجرا او حجرا بالامكان فقولنا بعض الانسان حجر بالامكان مستلزم لوازم النقض وكذلك في ساير الكميات والجهات والى ذلك اشار بقوله الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في الايجاب سلب البعض مع جواز سلب البعض وبهذا التحقيق اتضح الشيخ تخلص السالك عن ارتكاب كثير من التكلفات الشاقه وتسهيل الطريق الى المطلب الحق كما لا يخفى فان قلت فما تقول في قولك كل انسان منقض بالاطلاق وليس كل انسان منقضا بالاطلاق فانهما ليسا بمتناقضين والملزم على الشيخ ان يكونا متناقضين كما زعمت لانحصر في علم

الميزان فقد عدم كونهما متناقضين متفاوتهم تعين الزمان وهو من شرائط التناقض ولو عين الزمان وقيل كل انسان نائم وقت كذا الكان نقيضه سلب البته وهو قولنا ليس كل انسان نائما وقت كذا فلزم بعض الانسان بنائم دائما والجمهور زعموا ان المطلقات يتناقض اذا تخالفا في الكيف والكم معا وغفلوا عن شرط التناقض وهو ان يسلب ما اوجب بعينه والحق ان المطلقات المتخالفه في الكم والكيف عامة كانت او خاصة لا يتناقض لانها قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا كما تختلفا واستحاله عن اجتماع على الصدق وقد يجتمع عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجوديه لانا نقول كل انسان نائم وبعض او كل ليس بنائم قوله وهذا هو سر جعل الموضوع بالجمله محمولا الخ هذا رسم للعكس المستوي المخصوص بالمحصورات وان جعل بدل المحمول محكوما به والموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا فيشمل العكوس الشرطيات كلها اعني قوله بالكليه لئلا ينتقض مثل قولنا لاشئ من الخاطي في الوقت الذي لا ينعكس الى قولنا لاشئ من الخاطي في الوقت بالجزء المحمول لا كله اذ كله في الوقت في قضيه الاصل فيكون عكسها لاشئ من الوقت بخاطي ويكون حينئذ عكسا صادقا وكذا الكلام في امثاله ونظائره كذا قيل لاشئ من السرير على الملك وسيعرض المصنف لابراده لفائدة هذا القيد وان هذا الصدد غير محتاج اليه لما فيه فطانه وانما وقع في عبارة القوم توضيحا وتاكيدا فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا ويجب في شرائط حفظ الكيفيه العكس صدقا وكذبا بقاء الصدق لان عكس كل قضيه من لوازم ملك القضيه وصدق الملزوم يستدعي صدق اللازم واما اشتراط بقاء الكذب فسيدرك كما افاده الشارح العلامه واعلم ان ليس المراد من اشتراط بقاء الصدق ان الاصل ينعكس بعكس صادق والعكس بالعكس الاصل

ينعكس ان يكون بحث لوصدق لصدق العكس اي كون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس قوله وهذا هو سر الكل لانا نقول ان يوجد شئ موصوف بانه فلان وموصوف بانه بهمان اذ يريد بهمان ان الموجبه الكليه كما تنعكس والجزئيه لا تنعكس الا جزئيه فالمطلب ههنا شيآن احدهما عدم انعكاسها الى موجبه كليه والثاني انعكاسها الى موجبه جزئيه فانبث اولا انها لا تنعكس كليه والان نثبت انعكاسها جزئيه وقد برهنا عادة المنطقيين بان يحجز الى هذا المطلب اعني انعكاس الموجبه كليه او جزئيه الى موجبه جزئيه بحجه قد اوردت نظيرتها في التعليم الاول وهي انا اذا قلنا كل فلان بهمان او بعض فلان بهمان فيلزم ان يصدق بعض بهمان فلان والا لصدق نقيضها وهو لاشئ من بهمان فلان فلاشئ من فلان فقد كان كل فلان او بعضه بهمانا فاذا خلف واعترض عليها اولا بانها ممنوعه على بيان انعكاس السالبة الكليه كنفسها الى سالبة كليه والحق ان ليس لها عكس اذ ربما جميع المواضع كما هو المصطلح في قوانين المنطقيين فان قولنا لاشئ من الانسان بضحاك بالفعل ممكن الصحه لا يجوز صحه قولنا لاشئ من الضحاك بالفعل بانسان ربما كان من الاشياء بالاطلاق عن شئ لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشئ عنه ثم على تقدير صحته هذا العكس احتمالا عقليا فهو اتما يسلم في موضعه ما انعكاس الموجبه الى موجبه جزئيه وذلك دورا وايضا بانها ثبت بالخلف الذي سيمر بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطيه والمصنف عدل عن منع الحجه بحجه اخرى بدلها لئلا يرد عليه شئ من الايرادين لا الدور ولا الابتناء على ما لم يبن بعد وان كان الشاهر لا يلزم منه شئ الا سوء الترتيب لان الخلف وان كان موضع ذكره هناك الا انه قياس بين منفسه غير محتاج الى بيان والغرض من ذكره هناك حجه اخرى خصوصيات المواد لكونه احد انواع القياس والاستحسان بسنده عن ذكره هناك ثم لما كانت الحجه التي

اوردها الشيخ بنيته بالاعتراض كانت فيها اقتضاء مظنه اعتراض وهو ان الافتراض مبني على قياس من الشكل الثالث كما اشعر به قوله فلان وذات وهو بهمان بعض فلان هو بهمان بشهادة الشارح العلامه الى ذهنه بقوله واعلم ان الافتراض المذكور موقوف في الموضوع والمحمول اي مراده ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضيه بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضيه متعارفه لاستعمال عامة المتعاربين بحسب المفهوم والاتحاد ذهنا بحسب الذات والوجود ذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع بالمحمول بالضميمه فالافتراض ليس الا تصرفا في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع وللبيانيين هاهنا مزيد وهو ان القياس يستدعي مغايرة بحسب المفهوم والاتحاد في المقام بحسب الوجود ولا يرد على مسلك الجمهور ولا يرد على قاعدة الشيخ ايضا الى ضروريات موجبه بتاته ورد اطلاقها الى التوجيه وذلك لان السالبة الكليه لا ينعكس الى سالبة كليه على طريقهم المحققين المذكورين في كتبهم ومع فاقيا س بالخلف لا يخل اصلا وذلك لان الخلف انما يلزم لو كان قولنا لاشئ من فلان بهمان مختلفا بين المطلقتين على طريقتهم بهمان مناقضا لقولنا بعض فلان بهمان المطلقتين للكمية بما يجتمعان على الصدق فاقيل انه محال ليس بمحال ويشهد بذلك بالاتفاق والضحاك صادق في كل انسان ضحاك مطلقا وهو منعكس الى قولنا بعض الضحاك انسان والا فلا شئ من الانسان بضحاك فانما يلزم لو كان هذا ممنوع الجمع مع قولنا بعض الضحاك انسان لكنهما يصدقان معا فالحل غير لازم فاك المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه قد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا مع قوله

بعض ت نقيض العكس المطلوب وقوله والاشئ الخ توجب الاصل الذي برهن عكسه فانتج
ت ليس بوجب مقدم واستحسنه الشيخ الرئيس واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت
النتيجة بعض ت ليس ت عند ما يكون ت حقيقة مشتركة على الخلف والا فربما يكون
صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وح يكون سلبا عنه بالاطلاق
فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا والاشئ من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذه
ينتج ان لو لنا لا شئ من النائم م بنائم وهو حق فهذا التأليف يفيدنا في هذا الموضع بعد
جعل الصغرى الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة منتجة سالبة وصفية الشكل الاول اشهر كلاما والمقصود
من قوله فهذا التأليف يفيدنا الخ ما ذكرنا من بيان الانعكاس انما نحن لوازم النتيجة استشهد ان نحن
ناخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول ومعلوم بعرف بعد فلابد من الاحتراز
عنه كما في الاقتراض والحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم ينتفع به في طرق
التعليم قوله عدسرة هو ان القياس لا يكون الا قل من قضيتين لان لو كان المراد من القضايا المذكورة
في تعريف القياس ما هو بالقوة وخلت القضية الشرطية والموجبة ما هو بالفعل خرج القياس الشرعي
وانتم ههنا قياسات هي قضايا مفردة كقولنا فلان يتنفس فهو حي ولما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لانا نقول المعرف ما هو بالقوة والقضية الشرطية يخرج متى سلمت فان احتراما لا يحل التسليم
لوجه المانع هم اذ ذات الشرط والجزاء واذا المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخيلا فيخرج
الشرطية بهما والقياس الاول لا يتم الا بمقدمة محذوفة وهي قولنا وكل متنفس فهو حي والثاني
مشتمل على مقدمتين الاتصال ووضع المقدم لدلالة ما عليها لكن يرد عليه القضية المركبة
المستلزمة لعكسها قوله وان ناسبت جزء المطلوب الخ لا بد في كل قياس حملي بسيط من مقدمتين

بشرط كان في صدق نسبة محمول المطلوب الى موضوعه ما كانت مجهولة فلابد من ارتباط موجب للجزم بتلك
النسبة والا كفر تصور الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا وبسمى ذلك الحد اوسط لتوسطه بين
طرفي المطلوب ويفرد احدى المقدمتين بحد موضوع والاخر بحد محمول والموضوع في الاغلب اخص فيكون
اقل افرادا فيكون صغرى ذلك المقدمة التي يشتمل عليها يسمى بالصغرى لاشتمالها على الاصغر ونفوذ الحكم
الثاني بحد هو محمول المطلوب وبسمى كبرى لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا والتي اشتملت عليه كبرى لانها
ذات الاكبر قوله مدسرة يسمى ح القياس اقترانيا الحملي الاقتراني بنقسم بحسب ما يتركب عنه
من القضايا الى حملي وهو المركب من الشرطيات الساذجة وسيذكر وح مؤلف من الحمليات الصرفة
وشرطي وهو المركب من الشرطيات الساذجة وسيذكر وح مؤلف من الحمليات والشرطيات فاقسام
خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان تركب
من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة ولما كانت الحملية متقدمة على الشرطية
طبعا قدمت القياسات الحملية لتوافق الوضع الطبع قوله مدسرة والقياس اكثر من قضيتين اعلم ان
ههنا بحثا وهو ان احد الامرين لازم وهو اما في نسبة ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية كقياس
المساواة ونحوه واما عدم قياسية ما بين من الاشكال بالعكس المستوي لان اللزوم بالذات
ان لم يعتبر في القياس يلزم الامر الاول والا فالثاني لان لزوم شئ ما بحكما بواسطة مقدمة اخرى
واجيب باختيار الشق الاول ومعنى اللزوم بالذات ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية والمراد
بالمقدمة الاجنبية ما يكون طرفا متغايرين لحد او دو مقدمات القياس وعرا البين ان الحدود
يتغير في واسطة قياس المساواة وعكس النقيض دون العكس المستوي فاللزوم الذي لا يكون
بواسطة مقدمة اجنبية اعم من ان لا يكون بواسطة اصلا كما في القياس الكلي بل ما يكون بواسطة

لا يكون اجنبية بان لا يكون شئ من طرفيها مغايرا لحد من القياس كما في غير الكامل او يكون واحد من طرفيها
مغايرا لا واحد من غير مغاير كما في بعض الاقيسة الشرطية فالتعريف بثنيا ولها جميعا فاندفع بعض المتاخرين
واعلم انه لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلا في القياس واقتصر في الاحتراز على الاستلزام
بواسطة المقدمة الاجنبية لكان له وجه لان الغرض من وضع القياس استعلام المجهولات على وجه
اللزوم والمقدمات كما تستلزم المطالب بطريق المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض
من غير فرق في الاستلزام فانك كما تقول في العكس المستوي متى صدقت المقدمتان صدقت
احداهما مع عكس الاخرى ومتى صدقتا صدقت النتيجة كذلك تقول في عكس النقيض
بخلاف المقدمة الاجنبية فان اللزوم بالحقيقة ليس بين المقدمتين بل معهما وح يدخل في القياس ما لا
يحتاج الى البيان ولا يحتاج الى بيان بحفظ حدود القياس ولا يغير الا ترتيبها والى ما يغير حدوده
باحد طرفيه الى ما يغير طرفيه معا قوله مدسرة ولابد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شئ يسمى الحد الاوسط
ههنا بحثان هو ان الحد الاوسط قد لا يتكرر فانا اذا قلنا آ مساولة ت ومساولة ج ينتج فآ مساولة
ج والمتكرر هو ما ليس حدا في المقدمتين بل جزء احداهما احد تمام الاخرى وذلك اذا قلنا زيد
اخو عمرو وعمرو اخو كاتب ينتج فزيد اخو كاتب وكذا قولنا الدرة في الحقة والحقة في البيت والجواب
ان كلامنا في الاقيسة عند التحقيق قياس مركب من قياسين وقد انطوى فيه نتيجة الاول صغرى
الثاني وكبراه الثمر مقدمة خارجة ينضم معها كذا آ مساولة ت ومساولة ج ينتج فآ مساولة ج
مساولة ح ثم نجعلها صغرى فنقول آ مساولة ج وكل مساولة مساولة ح فآ مساولة ح ثم ان الحد
الاوسط لا يجب ان يتكرر كلا في جميع المواضع بل في موضع يكون محل الاكبر نفسه او الاصغر
مجهولا مطلوبا فيحتاج الى حد جامع لهما واما اذا كان المجهول صدق بعضه او مغايرته عليه على الاصغر

فلابد من تكرار الشئ يربط الاكبر باعتبار ذلك الشئ بالاصغر فعلى هذا قد يتكرر الاوسط بنقصان وقد يتكرر
بزيادة والتحقيق برهان على ان الحد الاوسط يجب تكرره مع تغير زيادة او نقصان بل تكرر بالزيادة و
النقصان لا يكفي بالاشاع كما اشرنا اليه مثال الزيادة كما في قولنا العالم مؤلف والكل مؤلف
مؤلف ينتج فالعالم مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر بزيادة حرف اللام والمحمول
عليه من الزيادة هو المؤلف بالكسر فاذا استفطنا المكرر تعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر بواسطة حرف
اللام ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو اخو كاتب فزيد اخو كاتب فان المجهول ههنا انتج
باعتبار جزء الاكبر كاتب فيكون زيد اعم من الاشئ صدر كاتبه معلوم وهو المحمول انما المطلوب
هو كون ما اضيف اليه المحمول كاتبا فيستحيل ذلك المطلوب تحصيل الا بجعل الكاتب بتكرره بحيث
يضاف اليه ذلك المحمول وذلك لان امر عمرو فاذا تكرر واسقطنا ذلك المتكرر تعدى الحكم بالاكبر
مع قيده على الاصغر بواسطته وهذا هو القبيل الاشكلة المذكورة لم قياس المساواة وهذا وان
كان محل الما هو المشهور الا انه لا حق حقيق بالتصديق وما ذكرناه مطرد في جميع المواد
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في جواب الامام الرازي حيث تشكك بتكرر
الاوسط قوله انا اذا قلنا آ مساولة ت ومساولة ج انتج فآ مساولة ج والمكرر ههنا
ليس صدقا في المقدمتين انه قد وضعنا لهذا القياس المقول في القضية الاولى مكانا في القضية
الثالثة ويكون ذلك كما قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة صديقة فزيد مقتول بآلة
صديقة فحذف القضية الاولى الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو
مقول عليه اشهر وهو برجع الى ما حققناه انفا قول الشارح مدسرة والهيئة الحاصلة من وضع
الحد الاوسط مع الحدين الاخرين مشكلا اسميا صورة اقتران المركب مشكلا على سبيل المجاز

والتشبيه كما ان صورة السرير والكرسي شكل فهو وان كان حقيقة اصطلاحيه فهو مجاز لغويا
في باب التشبيه قال ابو العباس اللوكري في بعض رسائله اما مس هذا اشكالا مر قبل انه قد يشبه
بشكل المربع مر اشكال المدوره وذلك لان المقدمه متى المقرنه متى على استقامه شبهنا بالضلع
واحد مر اضلاع المربع والنتيجه شبهت بالضلع الذي يقابله واشتراك موضع المقدمه الصغرى
وموضع النتيجه شبه بالضلع الثاني واشتراك محمول المقدمه الكبرى ومحمول النتيجه شبه بالضلع
الرابع المقابل للثاني وبالجمله تسميه القياس بالشكل على طريق التشبيه كما لا يخفى وكذا تسميه
الصغرى بالام والكبرى بالاب والحد الاوسط بالمادة الفصليه المشتركة المشتقه مر مظهر
الاب الى بطن الام سيما اذا كان متوسطا بين محمول الكبرى وموضوع الصغرى كما في السياق
الام والنتيجه بالولد كلام تشبيهي غايته الحسن فعلى هذا يكون القوه العاقله مر الانسان وهو
المخلوق على صوره الرحمن هو المؤلف من هذه المواد بوسط الفكر المحصل للنتايج كالمان البارز عنه
النافذه بالف بين المواد العنصريه والارحام الاسطقسيه بوسط تحريك السماء قوله مدبره والفكره
لابد ان يقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى اعلم ان القضيه قد تكون بقيود ذاتيه وقد تكون
بعوارض وقسمه القياس الى اقسامه بالذاتيات بهذا القياس اما ان يكون الاوسط فيه محمولا
في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى او لا يكون والثاني اما ان يكون محمولا فيهما او يكون موضوعا
فيهما فاخرجت الاشكال الثلثه وبهذا التقسيم وقع مر المقدمتين ولم يعبروا الاقسام الاول الى
قسمين فلم يخرج الشكل الرابع مر قسمتهم والمتاخرون ما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم في عدم
اخراج الرابع بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان النظم الطبيعي هو لانتقال الذهن مر
موضوع المطلق الى الاوسط ومنه الى المحمول حركه صعوديه كما يتعدى الحكم مر الاكبر الى الاوسط

ومثالي الاصغر حركة نزوليه وهذان الانتقالان يشبهان حركة الوجه نزولا وصعودا في سلسلتي البدو
والعود فان الوجه ابتدا مر البدو المتكلم الى العهول الغير موضوع الكل ثم رجع منها الى المبدا الذي
هو معاد الكل ومطلوبه والشكل الرابع يخالف الى في كلتا المقدمتين اذ لا واسطة فيه على طرفي القياس
فينتقل الذهن فيه الاوسط الى الاصغر وينقطع فيه منتقل مر الاكبر الى الاوسط فيتحير في الاندراج
والانتاج وثانيهما استمراره على كليه منضاعفه ومشقه لاحتياجه الى عكس المقدمتين جميعا او فعيل
احدى المقدمتين بالاخرى وههنا شئ وهو ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول
احدى المقدمتين لكن ذلك لا يوجب الاستغناء عنهما بالاول فان مر المعدمات ما يختص وضعها بالوقوع
في غير مر الاشكال فرد ما الى الشكل الاول ليس مقبولا عند الطبع ذلك القبول كعولنا الجسم منقسم
والنار غير جسم فلشكل الرابع انتصاب مقام العموم غيره مقامه واما القسمه بحسب العوارض فكقولهم
ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والاول كالاقترانيات الحمليه الواقعه على هيئه ضرب الشكل
الاول والثاني غير ما قوله رحمه الله وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم غير بديهي كما ان القياس
معتبر الى بديهة كونه مقتضيا للمطلوب تصديقي بحسب العقل لانه مر اقسام الكاسب للتصديق
فكل ما هو مر القياس ينتج بالذات فهو مسقدم على ما هو منتج بسببه بقدر ما الطبع لائق كون باقي
الاشكال متبينه سهذا الشكل لا يوجب تقدمه عليها بالطبع اذ رب معلول يتبين به وجود
علته لانا نقول بان الامور الباحثه عنها في المنطق مر عوارض المعلومات تصورا ليس لبعضها
الخارج الوجود الا كونها معلومة سواء كانت بينة او مبينة فاسبابها بعينها اسباب وجودها
الخاص بها فكون بعضها متقدما عليها طبعا قوله رحمه الله وهو القريب مر الطبع جدا ولهذا اسماه في
السياق الام اشارة الى اثبات الخاص الخارج مر المتقدم له وهو المتقدم بالكمال والشرف فان الام

ما لا توقف في وجوده لا في كماله الى غيره وفوق التمام ما يفتقر عنه وجوده غيره والشكل الاول بالقياس
الى غيره مر الاشكال فوق التمام قوله رحمه الله فالفطرة السليمه يقتضيه اه فيه اشارة الى تقسيم اخر
للقياس بحسب العوارض غير ما مضى وهو ان القياس اما ان يكون ضروري النتيجه بينا بنفسه
او لا والاول هو الاول والثاني اما ان يقتضيه بقياسيته مرة فطرة سليمه قبل الروية والى الاول
او لا الثاني هو الرابع والاول هو الثاني والثالث والرابع يطرح لكونه مقابل الاول حيث
لا يكاد يسبق الى الذهن كيفيه استاجه والتقطن لقياسيته ولما مر الوجهين الاوليين واعتبر
القسمان الباقيان وان لم يكونا مبنى القياسية ضروريتي الانتاج لكونهما قريبين مر الطبع
يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما قال ان يبين ذلك او يكاد يسبق بيان ذلك الى الذهن
مر نفسه فيلحظ منه نسبه قياسيته عن قريب ولهذا صار ايها قبول العكس الاول اعني صار
الاقترانات الحمليه المعتبره الملتفت اليها ثلثه واما قول الشارح لا لمجرد الكلفه على ما قيل لم
فنظور فيه وذلك لان هذه الوجوه نكلت استحسانيه مقبوله يكفي لقبولها كونها معاودة في
اكثر الضروب والصور ما ذكره معارض بمثله فان التقطن لقياسية انما يكون في بعض
الضروب مر الثاني والثالث دون بعض ومر بعض الاوزان دون بعض فلو كان حذف
الرابع لعدم التقطن لعم الحذف غيره قوله رحمه الله لكن لا يصح عليه مر حيث هو غير مناسب
ان الفرق بين موضوع الايجاب وموضوع السلب انما هو بالاعتبار فقط لا بالذات
بناء على ان المعدوم المطلق لا يمكن الحكم عليه بغير او اثبات والمحكوم عليه في حكم ايجابي او
سلبي لا بد له مر وجود ولو في الذهن فموضوعاهما متساويان في اصل الحكم بثبوتهما وفي
كونهما جميع المفهومات متحققة في نفس الامر لحاظ بعضهم وفي اقتضاء عقد الوضع في

المحصورات سالبة كانت او موجبة لثبوتهما وكذا موضوعا بما يساويان في انه يجوز الحكم عليهما عنه
كونهما معدومين في الخارج فالتصاحب ثابت بينهما وجودا وعدما الا ان بينهما اهميه وخصوصيه
بالاعتبار بعد ان الحكم السلبي يصح على الموضوع الثابت لا مر حيث هو ثابت بل مر ثابت مر حيث
هو معدوم ولا يجوز ذلك في الحكم الايجابي وكذا يصح الحكم الايجابي على الموضوع الغير الثابت لا مر
حيث هو غير ثابت بل مر حيث له ضرب مر الثبوت ولا يعتبر ذلك في الحكم السلبي فهذا فرق
دقيق ثابت بينهما ذهل عنه الاكثرون فيعم عمومان ان موضوع السالبه يجوز ان يكون معدوما في
الواقع دون موضوع الموجبه فيكون ذلك اعم بهذا اهميه افترقيه وليس الامر كما زعمه فافهم
ان العموم كما وقع الاشارة اليه على ضربين احدهما ما يكون بحسب الافراد الخارجيه نوعيه كانت
او شخصيه كالعموم الذي يكون للحيوان به اعم مر الانسان او الانسان مر زيد والعام بالكثير
ثانيا وثالثا ما يكون بحسب الاعتبارات الذاهنه كالعموم الذي يكون للحيوان بما هو حيوان
بحسبه اعم مر الحيوان المطلق المأخوذ جنسا وهو الحيوان المجرد الماخوذ مادة وهو الحيوان المقيد
الماخوذ نوعا فان اهميه الاول بالنسبة الى الثاني اعتباريه محضه وكذا بالنسبة الى حصته
الثالث والرابع وكذا كل مفهوم يحمل على نفسه حملا شايعا كالموجود المطلق والممكن العام و
الكلي والمفهوم وشبهها وبالجمله فكان الحيوان بما هو حيوان اعم مر الحيوان بلا شرط وقيد
وانه بعينه فرد هذا المفهوم اللحوظ بحسبه اشكون فرد النفسه وكذا كل مفهوم مر المفهومات الصادقه
على انفسها بالحمل المتعارف فلكل موضوع القضيه اعم مر نفسه في الحكم السلبي عليه اهميه
بالاعتبار واخص منه اخصيه كذلك في الحكم الايجابي فان قلت قد ثبت ان مرجع
المطلق الى موجبه كليه دائمة في جانب الخاص وسالبه جزئيه فعليه مع جانب العام فيلزم مر ذلك

صدق قولنا كل ما يصلح موضوعا للموجبة يصلح موضوعا للسالبة دائما وبعض الصالح موضوعا للسالبة
لا يكون صالحا للموضوع الموجبة قلنا نعم ولكن بحسب الاعتبار فيما كانت الاعتبار بحسب
التحقيق فيما كانت الاعتبار بحسب وربما يجاب بمنع التسليم فان المتلفظ بالفعل ام مر الاشياء مع انه
لا يصدق كل انسان متلفظ بالفعل دائما بل المرجع الى موجبتين مصادمتين اما موجبة كلية مطلقة
عامة وسالبة جزئية دائمة كقولنا كل انسان متلفظ بالفعل وبعض المتلفظ بالفعل ليس انسانا
دائما او غير دائمة كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقتا ما لا دائما وبعض المنخسف ليس قمرا بالضرورة
الدائمة او الدائمة ان صدق الكلية جنسا الى صرف لازم الا في المحسوسات دون الطبيعيات والشخصيات
الا ترى ان الحيوان اخص من الجنس والانسان من النوع لا يصدق كل حيوان جنس ولا كل انسان نوع وان
زيدا اخص من الانسان وليس يصدق كلية موضوعها الشخص وان ابرى على الطبيعيات والشخصيات حكم الكلية
فلك ان جرينا فيما نحن بصدده فموضوع السالبة ببعض الاعتبارات غير موضوع الموجبة كما ان الحيوان
بما هو حيوان ببعض الاعتبارات ليس جوانا بلا شرط لتحقق العموم الاعتبار بهذا قد ذكر لكن
المتصفح لما ذيل عن هذا الجنبة آه قد اشرنا اليها قبل ان السالبة البسيطة والموجبة المعدولة
متساويتان في اقتضاء الموضوع من بعض الجهات وان افترقتا من هذه الجهة المذكورة ففي
جملة جهات المضامات عنده ما يكون القضية محصورة فان سالبتها كموجبتها مشتملة على عقد
وضع بقتضي وجود الموضوع وقول النسخ ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات معناه انه لو
قطع النظر عن الوجود الذي شركت القضايا كلها في الاستدعاء لوجود الموضوع موجبة كانت
او سالبة وارد باثبات الفرق بين الجانب قضية وسلبية استدعاء الموضوع لا يتحقق الا
في الشخصيات او الطبيعيات دون المحصورات لاشتمال موجبتها على عقدين واشتمال سالبتها

على عقد واحد فان السالبة المحصورة كالموجبة في اقتضاء الموضوع مرجعة عقد الوضع وفيه تأمل كما يستعلم
قوله مدرسة فلابد وان يكون الموصوفات بالانسانية تحققه آه اقول اشتمال المحصورة على عقد
الوضع لا يقتضي ازيد من ان يكون لافراد الموضوع عنوان يتعدى الحكم بالمحمول اليها بسببه وهذا لا
يوجب ان يكون لتلك الافراد وجود محقق ولهذا قيل معنى كل انسان كاتب كلما وجد كان
فهو بالفعل وعقد الوضع بالحقيقة ليس قضية فان محصلة توصيف ذات الموضوع بوصفه
العنواني وحمل وصف الموضوع على ذاته ليس قضية متعارفة مفادها وجود المحمول للموضوع
بل فيه حمل ذاتي اولي مرجعه تسمية الشيء بالشيء او التعبير عن مفهوم بمفهوم اخر ولا يرى انه
لو اكتفي في المحصورة ذكر افراد الموضوع مفصلة بدل ذكر عنوانها مجملا لكان المفاد في الصورتين واحدا
وهو شمول الحكم بالمحمول عليها فانك اذا قلت زيد وعمرو وفلان وفلان وفلان لا يستدعي عرفا وجود
ذلك القول وجودهم فلك اذا قلت كل انسان لا يستدعي عرفا وجود هذا القول وجود الافراد فتحقق
ان عقد الوضع لا يصح ان يؤخذ تركيبا حمليا كيف ويمنع الحكم في شيء من اطراف القضية
ما دامت اطرافا لها بل انما يتعلق الحكم بالنسبة الاتحادية بين الشيئين فقط لكن لما كان
المحكوم عليه في المحصورة هو الطبيعة من حيث تطبق على الافراد بالاتحاد بالامكان او بالفعل
والوصف العنواني غير ملحوظ على انه يحمل على ما هو الموضوع بل على ان الموضوع معه فكان يشبه
عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التفاتة ما الى تركب خبري ومجرد ذلك لا يستدعي عرفا
وجود الموضوع على انا لا نسلم ان كل تركيب خبري ايجابي يستدعي ثبوت الموضوع بل ما يكون
الحمل فيه من قبيل حمل الشايع لا من قبيل حمل العنوان على معلوله والا فقولنا شريك الباري
ممتنع واجتماع النقيضين صح محالا لاستدعي عرفا وجود الموضوع لكن قولنا كل شريك الباري

ممتنع وكل اجتماع النقيضين صح فلو استدعي عرفا عقد الوضع ثبوت الموضوع لم يصح الحكم على ما ليس بثابت الذات
حقيقة له اصلا لا في الذهن ولا في العين فلم يصدق مثل هذه القضايا ما مع القول بانها اسوالب
بحسب المعنى كما اشار اليه الشارح العلامة فما ذكره ليس بشيء كما لا يخفى عند المراجعة الى الوجدان
بل الحق ان الحكم في الحمليات ان كان على البيت وبسيطة بتة استدعى ايجابه وجود الموضوع واما
اذا كان الموضوع محكوما بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ما وبسيطة غير
بتة فلم يستدع ذلك وجود الموضوع اصلا وهي مساوقة للشرطية الاتصالية او راجعة اليها كما
ذهب اليه قوم والاولى اذ قد حكم فيها بالاتحاد بالفعل على المأخوذ بتقدير بالاستقبال
التقييد والتوقيت حتى يكون قد فرض موضوع وقيد فرضيته بنفسه ثم خصص الحكم عليه بتقييد
او بتوقيت فالحكم المحكوم عليه هو الطبيعة المقيدة او الموقتة فان ذلك شان الحمليات البتة
بل انما ذلك على سبيل التعليق المتمم لغرض الموضوع في نفسه حتى لم تكن طبيعة متقررة اصلا
وبين الاعتبارين فرقان لطيف في شيء منها لا يجب وجود الموضوع مرجعة العنوان اصلا
واما مرجعة المحمول الايجابي فغير واحد وجود للموضوع بالفعل على البت وفي الاخر وجود على
وبهذا يدفع الشبهة المشهورة الواردة في الحمل الايجابي على مفهومات الممتنعات كقولنا الخلأ
مستحيل واجتماع النقيضين ممتنع والمعدوم المطلق قسم من المعدوم مطلقا فان المعقول
ان تصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن
واللامفهوم وكافة الممتنعات ويحكم عليها باحكام ثبوتية وذلك لا يستدعي وجودها اصلا كما اشرنا
اليه سابقا اذ هذا ليست حقايق تلك التصورات فاذا تصورنا مفهوم الممتنع مثلا ليس
ان يكون ما تصورناه هو حقيقة الممتنع اذ كان كل ما يرتسم في ذهن او يتمثل في وهم فهو ما

يحمل عليه انه ممكن الممكنات نعم يحمل عليه بالحمل الاولي فقط انه ذلك العنوان فمفهوم العدم المطلق
يحمل عليه العدم المطلق بالحمل الاولي ولا يحمل عليه ذلك بالحمل الشايع بل هو افراد الموجبة المطلق كذا
مفهوم شريك الباري وسائر مفهومات الممتنعات اذا صيرها العقل عنوانا
وحكم عليها باحكام فلا استدعي عرفا ذلك وجود ذوات هي عنوانات لها لا في العقل ولا في العين وانما
للعقل ان يقدر بتعمل على العرض البحت ان يجعل مفهوم ما من المفهومات عنوانا لطبيعة باطلة الذات
محجوبة عن صقع الوجود مجبولة في التصور وليتمثل بهذا المفهوم ويقدر انه طبيعة ما باطلة على الاطلاق
يصح الحكم عليه بالامتناع او بعدم الاخبار عنه او بما يجري مجراه على سبيل الحجاب عنه جملي غير متى
فاصل لوجه الحكم عليه وصحته من حيث كونه مفهوما متمثلا وخصوص من كونه محكوما بالامتناع او
بالعدم او بنظائرهما فباعتبار انطباقه على امر باطل قدر انه بحذائه ومن هذا القبيل اذا قلنا
الواجب تشخصه عين ذاته كان الحكم فيه على مفهوم الواجب لا من حيث التمثل في الحكم لا من حيث عينية
التشخص فمن متوجه الى ان يقول ان ما يقوم البرهان على انه بازائه من الذات الغيبية المتقدسة عن
ان يتصور في ذهن او يتمثل في عقل وفيه ما فيه وهو ان مفهوم المعدوم المطلق مثلا
لما كان يغاير فيه بحسب مفهومه انسلاب جميع الخواص الوجودية عنه فهو غير متصف بشيء من الوجودات
فهذا الاعتبار هذا مناط اصناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان هذا الاعتبار هو
بعينه يجري الخواص وجود هذا المفهوم فكان هو موصوفا بالوجود في هذا الاعتبار بحسب هذا الاعتبار
فذلك مناط صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب ذلك السلب فاذن فيه حيثيتان
تقييدية مناط بحسبهما صحة الحكم وسلبها وذلك القياس هو لنا المجهول المطلق لا يخبر عنه
فان اعتبار كونه مجهولا مطلقا بحسب المفهوم ينافي عن الاخبار عنه واعتبار كونه هو

هذه الحاشية ليست في بعض النسخ المعتبرة وهي مما لا بد منه في تحقيق المقام

معدا بحكونه مجهولا مطلقا يصح الاخبار عنه بعدم الاخبار وفي ذلك اشارة الى فصل المتاخرين في نقد المحصل بقوله دفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني بتصور ما ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شئ فيما لشئ وقسما منه باعتبار مثلا اذا اخذ الموجه اعاما ثابتا في الذهن واعاما غير ثابت فيه فالاول موجه في الذهن فنسلم للموجه حقيقة حتى انه مفهوم اضيف فيكلمه لا الى الموجه والرجحان مفهوم قسم من الثابت في الذهن

قوله رتبة شرط الشكل الاول والانتاج موجبة الصغرى اه لقائل ان يقول قد صرح الشيخ الرئيس في الاشارات بان شرطه ان يكون صغراه موجبة اوما في حكمها بان كانت ممكنة او كانت مخصصة بصدق ايجابها بالحصة في سلبها فيدخل اصغره في اوسطه فان السالبة الممكنة والسالبة الوجودية بكل ينتجان في صغرى الشكل الاول اما السالبة الضرورية فلانها ليست موجبتها وموجبتها انتجه فكون سالبتها انتجه للازم فيتبين حتى صدقت السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى وحتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المطلوب والنتيجة يكون موجبة وذلك في السالبة الوجودية اللادائمة فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة الضرورية فهي تنتج بالوجهين معا فهذه السوالب ينتج بقوة تلك الموجبات اللازمة لها فان قلت قول الشيخ الرئيس حتى يدخل الاصغر في الاوسط دال على ان الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا بد ان يكون ما هو اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا قلنا المراد مادة الامكان التي يكون في مثل قولنا الانسان ليس بكاتب التي يكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل لا الامكان بمعنى الاحتمال العقلي فيتحقق الاندراج والبيه

اشارة المحقق الطوسي شرحه ينبغي ان يحمل الامكان في قول الشيخ على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل ويرد في هذا المقام بحث وهو ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه سالبة ممكنة او سالبة وجودية لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس ووجه دفعه ان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس انه لا يكون بوا سطة اصلا والا خرج البيان العكس المستوي بل انه لا يكون بواسطة مقدمة غريبة كما مر آنفا وهر ما يغاير حده وحد القياس والموجبة في القضية المركبة ليست مغايرة لسالبتها ففي امثال هذه القضايا ارتباط الموضوع بالمحمول احاصل في نفس الامر حصولا مساويا للطرفين بحسب الامكان كما في الممكنة الخاصة او بحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة والفرق بين موجبتها وسالبتها لا يكون الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب والايجاب اللفظيين بل للنسبة المركبة مرجعة الايجاب المشتمل هو عليه فانتاج مثل هذه السوالب في الصغرى ليس لاستلزام ايجابها السلبي بل لاشتمال قضايا ما بحسب المعنى على الايجاب المعتبر فيكون القياس المشتمل عليها منتجا بالذات قال الشارح العلامة والام يندرج الاصغر في موضوع الكبرى اه اعلم ان الشرط الاول ليفيد حصول الاصغر في الاوسط الذي يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان الاكبر على الانسان الاوسط يتعدى الى الفرس الاصغر ولا يتعدى الى الحجر الاصغر وبيانه خارجان منه فانا قلنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان فالحق كل فرس حيوان واذا قلنا كل انسان حيوان وكل حجر حيوان فالحق لا شئ من الحجر بحيوان والشرط الثاني يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعموم جميع

ما يدخل تحت الاوسط ولولاه لما علم ان الحكم الواقع عليه الحكم على الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان الاكبر على بعض الحيوان الاوسط يقع على الناطق الاصغر ولا يقع على الناهق الاصغر وبيانه اجمالا فيه فانا قلنا كل ناطق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق كل ناطق الانسان واذا قلنا كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق لا شئ من الناهق بانسان وقد علم مما سبق ان حكم النتيجة في الكم والكيف والجهة حكم الكبرى بعينه بشرط ان يكون الصغرى فعليه لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر ايضا فحكم الشارح العلامة وبقيت الضروب المنتجة اربعة ما كانت المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل واحدة من المقدمتين فالاقترانات الممكنة في كل شكل ستة عشر فالشرطان المذكوران يوجبان سقوط اثنتا عشرة منها وابقاء اربع قوارس من الستة عشر فان الايجاب الصغرى اما كلي واما جزئي والكبرى اما ايجابية او سلبية والمضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القوارس القياسية اربع والباقية عقيمة لعقد احد الشرطين او كليهما لكنك قد علمت انه اذا كانت الصغرى سالبة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القوارس القياسية ثماني وجميع هذه القوارس الثمانية تنتج في هذا الشكل بهذه الاشتاج وتبايجها على اي تقدير يكون المحصورات الاربع واما على تقدير المصير فينحصر قرينتها في واحدة وهر الموجبتان الكليتان الضروريتان الثابتتان وينتجها واحدة هر الموجبة الكلية الضرورية الثابتة قوله مدبر وكل كيف يحمل عليه اسمه سواء اريد به الاسم مجردا للفظ او مفهوم العنوان فان الحمل في الاول غير متصور وفي الثاني غير متعارف والقضية المتعارفة في العلوم ما يكون الحمل فيها على سبيل الشيوع الذي هو مفاده الاتحاد في الوجود كما مر مرارا وكذا الكلام فيما ذكره الشارح سابقا وعليه كل من الفصول غير خاف على الفطن المتدرب في الفن

قال الشارح العلامة الشكل الثاني شرط اختلاف مقدمتيه اه محصل هذا القياس حمل محمول واحد على شيئين متغايرين ليحمل احدهما على الاخر فيشترط لانتاجه بحسب كيفيتي المقدمتين وكيفيتهما امران اختلافهما في الكيف لانهما لو اتفقتا فيه فاما ان موجبتان او سالبتان واما ان كانا يلزم الاختلاف المذكور للعقم اما اذا كانتا موجبتين فلجواز اشتراك المختلفات والمتفقات في الايجاب كقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان او كل ناطق حيوان والحق في الاول والشاهر الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فلجواز اشتراك المختلفات والمتفقات في السلب كقولنا لا شئ من الانسان بحجر ولا شئ من الفرس بحجر او لا شئ من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلا يستلزم القياس شيئا منهما والمعين بالاشتاج استلزام احدهما وانتاجها كلية الكبرى بالبيان الذي ذكره الشارح والضروب المنتجة باعتبار الشرطين اربعة اما بطريق الحذف فلان الشرط الاول اسقط ثمانية الموجبتين مع الموجبتين والسالبتين مع السالبتين والثاني اسقط اربعة اخرى الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين واما بطريق التحصيل فلان الكبرى الكلية اما موجبة او سالبة والصغرى المخالفة لها كلية الجزئية وبشرط لاشاجر بحسب الجهة ان لا تكونا مطلقتين بالاطلاق العام ولا ممكنتين ولا خاصتين فان المختلفين في الكيف من المختلطين منهما قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين والشئ الواحد بالشيئان المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شئ يحمل عليه واحد منهما بالايجاب المطلق وسلب بالسلب المطلق وقد يعرض الامران للشئ بحسب المسلوب احدهما عن الاخر والا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر ولا مسلوبا عنه فلا يلزم من سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة قال الشارح العلامة وبيان ذلك

الضروري بالخلف آه قد نقل الشيخ الرئيس عن قوم انهم قالوا لا حاجة في انتاج هذا الشكل الى ما
ذكر من البيانات لان الاوسط لما ثبت لاحد الطرفين وسلب عن الطرف الاخر لزم المباينة
بين الطرفين فان كان بينا بنفسه لم يكن آه والعلم به ضروري وزيف هذا
القول بانهم ان جعلوه حجة على الانتاج لم يكن زائدة على نفس الدعوى بل هو اعادة الدعوى
بعبارة اخرى لان معنى المتباينين هو المسلوب احدهما عن الاخرى واحد وان جعلوه بينا بنفسه
لم يفرقوا بين البين بنفسه والقريب من البين فان البين بنفسه لا يحتاج الى فكر وهذا يحتاج لان
الذهن عند الانتاج ينتقل ضرورة الى ان نقول ج لما كان ب المباين لـ ا والشيء لم يوصف بما
يمكن ان تقدر دده الى البين لانه حكم على البا بسلب آ الذي هو عكس الكبرى وحكم بثبوت البا
على ج وهو بعينه الشكل الاول لكن لما ارتد الى البين بفكر لطيف ورؤية قليلة اعتقد وا انه
بين بنفسه ومنهم من استعمل هذا البين في سائر الاشكال على انه برهان لمي فنقول ههنا مثلا الاوسط
لما ثبت للاصغر وسلب عن الاكبر او ما العكس لزم بالضرورة المباينة الذاتية بين الاصغر و
الاكبر وذلك هو الشكل الثاني بعكسه الى كل شكل ولا يخفى فساده واعلم ان حاصل هذا الشكل
راجع الى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات فيمكن ان يقع لوازم احد
الطرفين ثبوت الوسط له ولوازم الاخر سلبه وهما متنافيان فيتنافى الملزومات
فلا يحتاج الى هذه التكلفات المذكورة ولعل مقصود القدماء القائلين بما نقل عنهم الرئيس هو
هذا المقدار وبعد وكذا القائل من القول الثاني ان هذا الشكل وغيره بين ثم ما ذكر ده انما تم
لو كانت المقدمتان ضروريتين كما هو مذهب المصنف فتحتاج الجاعه الى تلك البيانات في غيرهما
قال الشارح العلامة لان كل مفهوم كلي فتصوره له جزئيات يحمل على كل منها آه فيه منع واسند

ما ر تحقيقه فان شريك البارئ والمعدوم واللاشيء واللامفهوم ونظائرها ليست لها جزئيات يحمل
هي عليها لا في الذهن ولا في العين ولا في التمسك بالجواب بما ذكره ثانيا فان الشارح العلامة واما
الشكل الثالث آ حاصل هذا الشكل وضع موضوع واحد لامرين متغايرين لتوضع احدهما للاخر او لنرفع
في كون قرينة نتيجة امران احدهما ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها كما سبق في الشكل الاول والثاني
ان تكون فيها مقدمة كلية امالزوم الشرط الاول فلان الاصغر اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس
مثلا انتفى عنه العلم بان الاكبر المحمول على الاوسط بلا واسطة كالحيوان او مباينة كالناطق كقولنا لاشيء
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق وكذا المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى
كقولنا لاشيء من الانسان بصهال ولاشيء من الانسان بحجر والصادق في الاولين الايجاب
في الاخيرين السلب والاختلاف يوجب العقم واما لزوم الشرط الثاني فلان تحقق مورد الحكمين من
الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فلو كانا حيزين متباينين جاز ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في
المقدمتين فلم يكن المحكوم عليه بالاصغر نفس المحكوم عليه بالاكبر لعدم تحقق بينهما وجاز ان لا يختلف
والاختلاف في النتيجة يكشف عن عقمه كما لو قال اذا كانت الكبرى موجبة بعض الحيوان انسان
وبعضه ليس بناطق او فرس والحق في الاول الايجاب في الثاني السلب او قلنا اذا كانت سالبة
بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بناطق او ليس بفرس والحق في الاول الايجاب في الثاني السلب
والقرائن المحققة بعد هذين الشرطين لا تكون الا استقراء ستة عشر لان اولها استقراء ثمانية منها
وثانيها استقراء قريبتين منها بالتحصيل الصغرى الموجبة الكلية يقترن بكل المحصورات الاربع من
الجزئيتين يقترن بالكليتين منها فالجميع ستة قال الشارح العلامة هذا الشكل لا ينتج الا جزئية آه و
ذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان ح لا يكون

ملاقاة الاكبر كالناطق للايمان يكون كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط فاذا فقد كل انسان
حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا بل لزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس
الصغرى وذلك لان قياسات هذا الشكل ليست كاملة فتحتاج الى تكميل وذلك بعكس الصغرى اذا
كانت كبراها كلية حتى يصير آ بالارتداد الى الشكل الاول كما علمت لان هذا الشكل لا يخالف الاول
الا بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني لا يخالفه الا بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية فيه
وكانت الصغرى ازيد الاقتران الى الاول واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك بعكس الصغرى لانها
اذا عكست صارت جزئية والقياس من جزئيتين بل بحب ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد
الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ج آ فبعض آ ا لان الكبرى ينعكس الى بعض
آ وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض آ ب وينعكس الى بعض
ج آ وهذا الطريق اسهل طريق العكس جار في خمسة ضروب من الستة المذكورة وقد بقي ضرب واحد
لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية وسالبة فانها لا ينعكس اصلا وصغراها ان عكس
جزئية فلا يتنظم منهما قياس بل انما يتبين بطريق الافتراض او بطريق الخلف والخلف جار
في الجميع كما ارشدك الشارح اليه واما رعاية الجهة في هذا الشكل فقد اشار اليه الشيخ الرئيس
بقوله ان العبرة في الجهة المتحفظة وهي التي تتبعها النتيجة الشكل الاول فيما على قياسها وردنا اما
ب للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظ واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض
بان يفرض بعض الذي هو آ حتى يكون ج آ فينتج بعض ج آ والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل
ج آ الذي يوجبه بعض ج آ ثم ر الكلام في شرائط انتاج الاشكال بحسب جهات المقدمات
وبيان جهة النتيجة في المختلطات مطول خارج عن طور حكمة الاشراق وسيرة الشيخ المدون لها

ذكره ولهذا اهملها الشارح وطوى الكلام عنها اصلا قوله رشد ارد عنه وبهذا فائدة فرض الشيخ
هذه القاعدة بيان حقيقة انتاج الشكل الثاني على طريقة الاشراقيين واعلم انه كان الشكل الاول
قرينة منحصرة عندهم في ضرب واحد مؤلف من موجبتين كليتين كذلك هذا الشكل منحصر عندهم في
ضرب واحد بقوله اذا كانت قضيتان محققتان مختلفتا الموضوع اشارة الى هيئة الشكل الثاني
وهو ان يكون الاصغر موضوع الاخرى وقوله ويستحيل اثبات محمول احدهما على الاخرى اشارة
الى كون الاوسط في احدهما ثابتا لموضوعها في الاخرى مسلوبا عنه بالامتناع او بسلبه ثابتا له
بالضرورة على اختلاف الطريقتين حتى تكون القضيتان متفقتين في الكيف او في حكم
المختلفتين مثال كل آ ب وكل ليس ب او لاشيء من ج ب بالضرورة ينتج فكل آ ليس ج او لا
شيء من آ ج بالضرورة وقوله فيعلم يقينا انه لو كان الى آخره استدلال على كون النتيجة سالبة
كلية ضرورية او ما في حكمها في صورة قياس استثنائي مقدمته الحملية موجبة ممكنة وتاليه جملية
سالبة ضرورية ينتج باستثناء نقيض التالي نقيض المقدم هي حملية سالبة ضرورية او ما في
حكمها وهو قوله فيمتنع اذ ان يوصف احدهما بالاخر اذ لو امكن قولنا بعض آ ما
استحال بل جاز قولنا بعض ج ت والتالي باطل فما نقضته قولنا لاشيء من ج ت بالضرورة
فكذا المقدم وهو بعض آ ب بالامكان فيكون نقيضه حقا وهو لاشيء من آ ج او كل آ ليس ج
بالضرورة وهو المطلوب واما التالي والنتيجة ضرورية بتانة لانه مدلول فيما امتناع ثبوت المحمول للموضوع
بضرورة ثبوت مسلبه للموضوع بهذا اذا كانت الجهة في المقدمتين وهو جعل الجهات والسلوب
اجزاء للمحمول فيهما لينتج موجبه ضروريه بتانة بشرط ان يكون الجهة المجعول في محمول احدهما
غير الجهة المجعول جزأ في محمول الاخرى ضده ما كانتا موجبتين محصلتين كقولك كل انسان

شرح الاشارات والتنبيهات للمحقق نصير الدين الطوسي

بالضرورة تمكن الكتابة وكل محبر بالضرورة ممشع الكتابة وذلك لان من شرائط هذا الشكل في هذه
الطريقة اختلاف المعدتين اما في الكيف باحد الوجهين او ان يكون احدهما موجبة محصلة
والاخرى سالبة بسيطة او يكونا موجبتين لكن يكون محمول احدهما فقط مشتملا على سلب واما
في الجهة بان يكون الجهة المجعولة جزء المحمول احدهما غير الجهة المجعولة جزء محمول الاخرى او قولنا ج للاشتراط
الاخر والمحمول آه معناه انه قد ظهر مما ذكر ان الحدالاوسط لا يجب تكرره تمامه في هذا الشكل لكون السلب
جزأ في احد المحمولين دون الاخر او لكون الوجوب والامكان او الامتناع جزأ في احدهما وغيره في
الاخر بل كفى في الانتاج اشتراكهما في مطلق جزء واحد هو غير الجهة او السلب المجعول جزء
المحمول قوله عدسرته ويجوز تغاير الجهتين ومخرجه من السياق الاول آه غرضه ان تغاير
الجهة بين القضيتين في هذا الشكل يغني عن الاختلاف في الكيف بينهما فاقام جهة
عليه من الشكل الاول ويحتمل ان هذا لما بين اثبات كون السياق الثاني قرانا استنتاجيا
بطريق القياس الشرطي الاستثنائي اراد ان يخرج ذلك مخرج القياس الاقتراني الحملي
من الشكل الاول لانه اوفق للطبع ولانه المذكور بيانه من قبل دون الاستثنائي ولانه اول اولى
فانه سيخرج هذا السياق مخرج القياس الاستثنائي ولكان المطلوب ذلك النكرار قوله عدسرته
والشرطيات التي قد يؤلف منها قياسه اقترانيه كان الاحكام الحملية ينقسم الى فطرات وغير فطريات
يحتاج الى الحجة تلك الشرطيات قد تكون فطريه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد تكون
غير فطريه كقولنا وجدت الحركة المستقيمة وحد محدود والجهات فنسئل الجاهل الى معرفة القضية الشرطية
الاقترانية ينعقد فيها الاشكال الاربعة لان الاوسط ان كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى
فهو الاول وان كان بالعكس وهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما

فهو الثالث قوله عدسرته والشرائط والحدود حالها كما سبق امر فيها الا صغر الكثر ابط في الانتاج
الحمليات يشترط في الايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى
الى غير ذلك عدد ضروبها آت الى الرابع من الشكل الاخيرة فانها غير آتية ههنا وكذا جهة التتيجة
اللزوم للاتفاق الذي هما بازاء الضرورة والامكان فان كانت المقدمتان لزوميتين كانت النتيجة
لزومية والا ان لم تكن كانت اتفاقية وضرب الشكل بينه بذاتها وضرب الاشكال الاخرى بعضها
كائن في الحمليات بالعكس او التبديل او الخلف وبعضهم تارة في قياسية الاتفاقيتين بانه اذا تبين
القياس من الاتفاقيتين فليس يفيد وما لا فليس يشبه لان لكون قياسا لانه قول يستلزم قولا اخر كما
سبق من تعريفه والصدق اجزاء الاتفاقيات لا امتياز منها فلا يتميز الاشكال فيها بعضها عن بعض فلم
ينعقد الاشكال فيها وتارة على الاول بان القياس من الاتفاقيتين يوصل الى مجهول النصدق بتغير المعتبر
في القياس بحسب الغاية هو الايصال المذكور واقول ان الاستلزام للنتيجة متحقق وبهذا القياس
بحسب الصورة وان لم يتحقق بحسب المادة واستلزام قولا اخر لا يناقي اتفاقيته كما ان ضرورة استلزام
قول اخر لم يكن منافيا لان يكون القول اللازم غير ضروري بل قضية ممكنة كما مر وعن الثاني بانا لا نكتفي
في انعقاد الاشكال بالاعتبار الوضعي واما القياس المختلط من الزومي والاتفاقي ففيه تفصيل
يطلب في المطولات قال الشارح وقد شكك على هذا الاقتران آه قد اورد الشيخ في الشفا اشكالا
اخر على الشكل الاول من لزومتين وهو انه يصدق قولنا لكما كان الانسان فردا كان عددا ولكما
كان عددا كان زوجا مع ان النتيجة وهو قولنا لكما كان الانسان فردا كان زوجا كاذبة وللقوم
في حل هذا الشكل مسلكان احدهما من جهة الصغرى والاخر من جهة الكبرى فالمسلك الاول
ما سلكه في الشفا من ان الصغرى كاذبة بحسب الامر نفسه على مقتضى القاعدة السابقة في الشرطيات

في الانتاج ه

واما بحسب الالزام فيصدق النتيجة فان من يسلم ان الانسان فرد فلا بد من ان يلتزم انه زوج ايضا
والمسلك الثاني ما ذكره غيره وهو ان الكبرى ان اخذت اتفاقية فالقياس غير منتج لان شرط
كونه منتجا للايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية دون الاتفاقية وان اخذت لزومية
فهي ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الانسان عددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع
مع العدد وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فردا والزوجية ليست بلازمة
على هذا الوضع وضعف شارح المطالع هذا الجواب بوجهين احدهما قوله لانا نختار ان الكبرى
لزومية فانه وان كان الانسان حينئذ لا يكون موجودا لزومية ضرورة ان عددية الاثنين متوقف
على وجوده وكلما كان الانسان موجودا كان زوجا لزومية الخ لان تحقق الاثنينية يقتضي
الزوجية فلزوم النتيجة اتفاقي والثاني قوله الخ والناظر قوله والصدق المقدم ليس
هو العددية مطلقا بل عددية الانسان والفردية ليست مما اكمل اجتماعا مع عددية الاثنين لانه مناف
للاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية
اقوله كلا قوله ضعف اما الاول فلان كون هذه الكبرى لزومية باطل وما ذكره في بيانه مقدوح
اذ اللزومية ما تقتضي ذات مقدمها بما هي هي تاليها بان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية او
العام علة للخاص فليس العدد علة مقتضية للزوجية فالعلاقة بين عددية الاثنين وزوجيته اتفاقية
نعم الزوجية يقتضي العددية دون العكس وكذا الاثنينية يقتضي كلا من العددية والزوجية ولا
يقتضي شيء منهما الاثنينية واما ما ذكره في بيانه من قوله لكما كان الانسان عددا كان موجودا فهو ممنوع
على الوجه الكلي بل الصحيح ان يقال كلما كان الانسان عددا بحسب الاوضاع الممكنة الوقوع في الخارج
فهو موجود لا مطلقا آه لا نسلم ان كون المفروض من الطبور كالعنقاء جوهرا لا يوجد في الخارج

ولئن كون جبل من ياقوت في الخارج جوهرا لا يستلزم كونه موجودا في الخارج والاقض علم
كون شيء جوهرا علم كونه من الموجودات وليس كذلك كما غير الجوهر من الفانيات فليس يلزم من مجرد
كون الاثنين عددا كونه كل اثنين موجودا في الخارج وكذا قوله المقدم ليس هو العددية مطلقا آه
لا يوجب ما ادعاه فان العددية التي وضعت في الكبرى لو كانت هي بعينها التي حملت في الصغرى
لم يلزم ان يكون زوجا صوابا كانت للاثنين او لغيره فان كون الاثنين عددا على جميع التقادير
التي منها كونه فردا ليس بحق وان لم تكن العددية التي في الكبرى عين التي في الصغرى لم يتكرر
الاوسط فلم يتعد الحكم بالزوجية عليها الى الاثنين الذي هو الاصغر فلم تذكره الفاضل بحثا آخر
بهذا على اشياع اللزومتين وهو انه ان جاز المنافاة بين طرفي الملازمة فعدم امتناع اللزومتين
ظاهر لان الحكم في الكبرى بلزوم الاكبر للاوسط على الاوضاع الممكنة الاجتماع معه والاصغر لما جاز
ان يكون منافيا للاوسط اندرج تحت الاوسط فلا يمتنع لعدم الاندراج وان لم يجز المنافاة فمن الامتناع نظر
لانا اذا اعتبرنا في الكلية لزوم التالي للمقدم على جميع الاوضاع الممكنة فلا نسلم ان يعتبر لزوم الكل
وضع منها او لا يعتبر لزوم الكل وضع فان لم يعتبر لم ينتج الشكل الاول اصلا فضلا عن غيره لان
المعلوم في الكبرى لزوم الاكبر للاوسط على جميع الاوضاع لكن الاصغر مع اي اوضاع الاوسط فجاز
ان لا يلزم الاكبر وان اعتبر لزوم التالي لسائر الاوضاع فتعقل الموجبة الكلية متوقف على اعتبار
لزومات غير معهودة الاوضاع وانه متعسر او ممنع فاطلاقك بانيانها واتصافه لزوم التالي
بالقياس الى كل من الاوضاع ان كان جزئيا عاد الاشكال على الاشياع اذ غاية ما فيه لزوم
الاكبر للاصغر جزئيا وان كان كليا عاد الكلام فيه فيتوقف اعتبار لزوم كلي على اعتبار
لزومات كلية غير متناهية وارجح اقوال في الجواب اختيار التقسيم ثاني شقيه ومختار

منها بحسب الامر

ر فقيه الثاني شفا اخره وهو لزوم التالي لطبيعة المقدم ر حيث هي تلك الطبيعة فانما تحققت
طبيعة المقدم اقتضت لزوم التالي بذاتها ر فرد عليه لخصوصية شيء ر من الاوضاع في اقتضائها
اياه بل سائر الاوضاع يصلح لان يكون ظرفا لاقتضائها اياه لا قيودا وعللا للاقتضاء وتعقل
الموجبة الكلية المزومية على ما صورناه لا يستدعي اعتبار لزومات غير معدودة لاوضاع غير معدودة
اصلا الا على سبيل الاجمال وذلك الحال في كل حكم كلي ضروري سواء كان حمليا او شرطيا لزوميا
فكان قولنا كل انسان حيوان بالضرورة معناه ان طبيعة الانسان ر حيث هي هي الحيوان
او مقتضى لذاتها بخصوصيات الاشخاص صرفان كون زيد حيوانا ليس من جهة زيديته بل من
جهة انسانيته ولهذا قيل محال العالي على السافل بواسطة محمد على المتوسط فانها وجدت بينا
الطبيعة يكون حيوانا بالذات الخصوصيات بمرتبة ومحال لا يقتضي الانسان الحيوان
وليست قيودا وعللا لذلك اذ قلنا كلما كان شيء انسانا كان حيوانا معناه استلزام طبيعة
ثبوت الانسانية لشيء لذاتها ثبوت الحيوانية له ر من غير دخل خصوصيات الاوضاع لكن كلما وجدت
وفي اي وضع تحققت ر من الاوضاع الممكنة كانت مستلزمة له فكان النظر في الضرورية المحمولية
طبيعة الموضوع مطلقا ر من تعيين ذهني او خارجي ر من غير ملاحظة الافراد تفصيلا فلذلك النظر في الضرورية
الى طبيعة المقدم ر من غير ملاحظة العقل لاوضاع تفصيلا وبهذا وعدناه سابقا ر في دفع بعض الاشكالات
الموردة هناك تحقيق المزومية الكلية وهي تلك الاشكالات ان كان
اللزوم او السلبة للمقدم فقط بعض السلبة بساير الاوضاع فالمعتبر في الجزئية كان المزوم او
سلبة له بعض الاوضاع فجاز اجتماع الموجبة الجزئية والسالبة الكلية على الكذب حيث يلزم التالي
للمقدم ويلزم شيئا من الاوضاع وان كان اللزوم او سلبة للمقدم فقط اجتمع السالبة الجزئية والموجبة

البر

الكلية على الكذب حيث يكون التالي لازما للمقدم ولا يلزم بعض اوضاعه وقد عرفت وجه اندفاعه
اذ في الاول يصدق السالبة الكلية دون الموجبة الجزئية وفي الثاني يكذب الموجبة الكلية دون السالبة
الجزئية ومنها انه لو انتج اللزومية ان في الشكل الاول لزومية لانتجتا زومية جزئية في الشكل الثاني
بالعكس والخلف والجواب ما عرفت اذ لا يلزم ر من استلزام كل من الانسانية والفرسية للحيوانية بالطبيعة
مع قطع النظر عن ساير الاوضاع استلزام الانسانية للفرسية بوجه ر من الوجوه قوله مدة سرته ومتركب من
قياسين اقتراني واستثنائي حكى ان المعلم الاول اورد هذا القياس في القياسات الشرطية على
الاطلاق وزعم الشيخ الرئيس ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتب مفرد له بنقل الفارابي
ولعل ذلك لخفي ظنه المعلم الاول وما اراد المتاخرون بتحليل هذا القياس وارده الى الاقيسة المذكورة في
التعليم الاول عر عليهم فاختلفوا كالاختلاف والذي استقر عليه راي الشيخين الرئيس وصاحب الاشراق
ان هذا القياس ليس في قياسا بسيطا فهي الاقيسة المركبة وانه مركب في قياسين احدهما اقتراني شرطي و
والاخر استثنائي ر متصلة اما الاقتراني فمركب ر من متصلة وحملية يشارك كل منها في تاليها وما يكون مقدم
المتصلة موجبة نقيض المطلوب فرضا وتاليها ما يلزم ر من ذلك والحملية ر من مقدمه حقه فرد متنازع فيها يقترن فيها بنقيض
المطلوب على هيئة شكل يتج فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الشكل المذكور ر من
مناقضته لقاعدة متفق عليها واما الاستثنائي فهو ر من المتصلة الثانية نتيجة القياس الاول يستثنى
فر نقيض تاليها الذي هو نقيض المطلوب ر من نقيض المطلوب فرضا فكون النتيجة كون المطلوب حقا
وقد ظهر انه محتاج الى مقدمتين مسلمتين احدهما جعل جزء الاقتراني والثانية هي القاعدة المتفق
عليها فهو يتالف ر من نقيض المطلوب ر من تينك المقدمتين وبهذا لا شبهة فيه الان بعض متاخري
المنطقيين لم يستقر عليه لوجهين الاول ان المعلم الاول قد عد هذا القياس في الاستثنائيات

ان يكون حقا فهو البرهان وان لم يكن حقا فان لم يعتبر فيه عموم الاعتراف فهو السفسطة وان اعتبر
فاما ان يكون الكل مما يهجم الجدل او لا يكون الكل وهو الشغب تحت المغالطة اذ المغالطة يعتبر فيها الشبه
بالتعينات في السفسطة والمشهورات في المشاغبة والمعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات التي
هي مبادي الخطابة والشعر لانها ان افادت ظنا او تخييلا فهي خطابة او شعر والا لم يكن معتدا بها فالبرهان
لما كان مبدؤه اليقين وجب ان يكون مادته اليقينيات وهي القضايا الضرورية العامة اذ الضروري
تصديق بقاء للعقل ابدا ما دام كانت ضرورية او ممكنة لان الامكان للممكن قد يكون يقينيا فيصير مبدأ
البرهان وقوم ما نظر في التعليم وراوا ان مقدمات البرهان ضرورية ونتائجها ضرورية فهما ر ذلك
انها يجب ان يكون ضرورية مقابلة للممكنة ر فرد عليهم الشيخ الرئيس الشفا بان المراد بها انها يجب
واجب فيها ما دامت ضرورية الممكنة وكذا نتائجها ما دامت موضوع نظرها الخ كما عليه صاحب الكتاب الا متعلق
البعض لان كون الاقضايا ضرورية وان البحث في العلوم الحقيقية لا يكون الا عن الواجبات
والامكانات فيها لا يكون جهات بل اجزاء المحمولات ووجب ان تصدق ان يكون صورة البرهان يقينية
الانتاج فلا يكون الا هو قياسا لان الاستقراء والتمثيل ليسا يقينيي الانتاج وفاعله العقل الحدس
الغير المنسوب بالوهم والتخيل والتقليد وغايته انتاج اليقينيات وهو ظاهر واما القياسات
الجدلية وما يجري مجراها او المسلمات وكان مواد الجدل مشهورات او مسلمات فصورها ايضا
ما ينتج بحسب التسليم قياسا كان او استقراء او مثالا كانت غاية سعي الجدلي هي الالزام ان كان سائلا
معترضا او دفعا ان كان مجيبا بحفظ رأيه ووضعا لا بقصد جاز وقوع الاصناف الثلثة
من القضايا اعني الواجب والممكن والمشهور في مواد ما فالواجب يخالف قياسا او ما يجري مجراه من المشهورات
او ما يشبهها حقا او باطلا واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات

وعلى هذا التحليل يقتضي كون مركبا من الاقترانيات والاستثنائي فكيف يعد فيما ليس منها والناشر ان الاقترانيات
الشرطية لم يذكر في كتابه وكيف يذكر المركب ر من فرد كرا جزائه ومنهم من جعل قياس المخلف ر من ثلاثة
اقيسة استثنائيه وبين تحليله بوجهين ذكرهما الشارح وذهب الشيخ افضل الدين المرقي القاشاني في كتابه
الى ان المخلف قياس استثنائي ر من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها المقدم حالي
حليه مسلمة وهذا الطريق هو الذي ذكره الشارح اخيرا ثم قياس المخلف يقابل المستقيم والفرق بينهما
ر من وجه احدهما ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا والامر المخلف يتوجه اولا الى ابطال المقابل الى
ابطال نقيضه الثاني ان المستقيم يتالف ر من مقدمات مناسبة للمطلوب والمخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب
الثالث ان المستقيم يشترط فيه ان يكون مقدماته مسلمة في نفسها او ما يجري مجرى المسلم بخلاف المخلف
الرابع ان المطلوب لا يكون موضوعا في المستقيم او لا ضمنا يتم تاليفه ويحصل واما المخلف فان المطلوب فيه يوضع
اولا ومنه ينتقل الى ان يوضع نقيضه قوله مدة سرته الضابط السابع ان العلوم الحقيقية لا يستعمل
فيها الا البرهان اذ لما ذكر الشيخ ظر في برهان الاحوال الصورية للمقاسات وما يشبهها اراد ان يشير
الى بيان احوالها المادية وهو ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف والعمدة فيها هو البرهان لان المقصد
لما به الانتاج يصير عارفا حكيما وغيره ليس يفيد ذلك بل ما يجعل الانسان خطيبا او شاعرا او جدليا
او سفسطيا فنقول القياس ان كان مفيدا للتصديق وهو العلم الحقيقي الثابت ابد الدهر الذي
لا يشوب بتظن او تخيل او غلط ولا يعتبر فيه قبول ر من واحد ر من عظم او عموم اعتراف او تسليم
فيسمى البرهان والا فهو الخطابة او الشعر او السفسطة او الجدل فهذه خمسة اقسام والاثنان
منها وهو الشعر والسفسطة لا يفيدان علما بل جهلا او وهما باطلا وربما قيل في وجه الحصر القياس
اما ان يفيد التخيل وهو الشعر او يفيد التصديق فان كان ظنا فهو الخطابة وان كان جزما فاما

الا يكون

والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقه كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكان مواد ما هي الطبيات فصورتها القياس بحسب الظن فما سا كان او استقرأ او تمثيلا منتجا كان القياس في الواقع او مقيدا وغايته الاقناع واما القضايا الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة اي لها هيئة وتاليف مفيدان تاثر النفس عنها لما فيها من الحكايات او غير ما سا كانت صادقة او كاذبة والوزن التام يفيدها رواجا لما فيها التام من الحكايات ولهذا قيل ان النظم الموزون يشبه المائي للسلاسة والموائي للطافة والدر المنظوم متفاوت الشكل والغرض ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة صغريات للكبريات كلية مطوية هي في هذا شانه يجب ان يكون في العنصريات او مكررا محمودا ان كان في المدحيات او ذميما مذموما ان كان في الهجويات وكذا في كل باب ليتبع ان فلان من شانه ان يكون محبوبا او محمودا او غير ذلك وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في امر الشعر ويقتصرون على التخيل واما القياسات السفسطية المغالطية فهي من القضايا المشبهات بالوهميات وصورتها القياس المركب من الكاذبة وبشاركها القياسات الامتحانية والعنادية في المواد وكالمغالطي في الغايات وليست هي من الصنايع بالذات بل انما تنشا من قلة التمييز ولولا اعوجاج الطبع لما مالت للمغالطة صناعة وغير المحصلين من المنطقيين حملوان اخوان في تقسيم الصناعات على الخمس يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقع البرهان مثلا من الواجبات في الجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذا القسم من الممكنات الاقلية التي يعني انها اكثرية او واجبة واما الثاني هو ان يقع البرهان مثلا من القضايا الصادقات والجدل مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات وذكر الشيخ الرئيس الاشارات الاعتبار الاول لكونه اقرب الى التحصيل

والفاضلون باكثر عددا ورءيهم وحكم على قولهم بالبطلان فان استعمال الجميع في البرهان لا يستتبع امثال هذا واقع ومع البطلان فهو قول مشترك الالزم ما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يحيط بسببية موضوع كثيرة واقل منافع البرهان والسفسطة لكل واحد من اهل النظر بحسب الى نفسه واما البرهان فبالذات لانه كالاغذية للحياة واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم للاحتراز فيها ومنافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية ولهذا اقتصر صاحب الكتاب على الاول وجعله اصلا

قوله مدبرة ولم الحدسيات المتواترات هي قضايا يحكم بها الان لكثرة المشاهدات يقينا فان قلت نحن نرى كثيرا من المتواترات ليس بيقيني ولا صادق وذلك ظاهر في المذاهب المتناقضة التي ذهب الى كل منها عدد غير محصور قلنا ذلك لعوارض تطرء من شروط صحة التواتر وافادته يقينا من شر الشيطان مكون المخبرين امرا محسوسا لا معقولا كما ذكره الشيخ لان اكثر الناس يشتبه عندهم الحق بالباطل في المعقولات المحضة ومنها ان لا يكون مبدأ اذعانهم واخبارهم امرا واحدا معقولا واحدا بالنوع بل امورا متعددة متماثلة في الجنس الثاني في الجنس بان الرابع بانه ليس من الحجج اقوى واقنع من مشاهدات المعارف المختلفة بالشخص الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذا العقل عند الجميع حجة ولا جل ان هذا العقل ربما يحيل الامر الشيء على خلاف ما هو عليه مرجعه تشابه العلامات اصبح الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة مهما اجتمعت تلاقحا قوى وللاقتدار احكم ثم لا يعترك وجوه الناس كثيرة على اراء متخولة فان الجماعة المقتدين لرأي واحد المذعنين للامر بوهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطيء في الشيء الواحد حسب ما ذكرناه سيما اذا لم يتيقد بمرار اولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن بالشيء او الاهمال في البحث قد يعمي فاما العقول المختلفة اذا تعلقت بعد تامل منها وتدرب في بحث ومعاندة وتنبيت فلا شيء اصح مما اعتقدته واتفقت عليه

وشهدت بهذا الكلام وهو مبدأ على ان التواتر واكثرة الشهادات في الاعتقادات العقلية انما تفيد اليقين وقد تامل في انها في افادتها لليقين غير خال عن الحدس كما سيصرح به المصنف ولهذا الاعتبار جعلها من اقسام الحدسيات قال الشارح العلامة ومثال اخر اخص من هذا الموضع هذا يقرب باذن الشيخ اول النمط الرابع من الاشارات في قوله قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وحاصله ان المدرك من الطبايع الكلية امر غير متخير ولا مشار اليه باشارة حسية والمجرد عما للمادة الحس فيكون معقولا مجردا عن الاجسام وعوارضها فثبت ان في الوجود مجردات عقلية وبطل قول المنكرين للمنكرين بوجوه ما وقول فيه نظر فان المطلوب اثبات المفارق عن المواد في الوجود والمشخص الخارجي والذي ثبت بذلك البيان ان هذه المحسوسات من حيث ماهياتها المأخوذة بلا شرط من حيث وجوداتها الذهنية غير مادية ولا مقارنة فيه وهو مما لم يثبت فان للذهن ان يجرد كل ماهية من محسوساتها وعوارضها ويحكم عليها بما يكلية ونظائر هذه العوارض الذهنية وبالمعقولات الثانية وذلك لا يوجب وجودها في العين بخلاف الوجه الذي تصوره وبالجملة المطلوب اثبات المفارق بهويته والمطلوب الغير المطلوب ذاتا ووجودا وهو غير ثابت بهذا البيان والذي ثبت به وهو اثبات المفارق بهويته واعتبار اخر مطلوب جزئي او موضوعا نفي الموجودات الكلية ولكون الوجه منحصرا في الاجسام وعوارضها كان البيان جاريا فيها واما القول بوجود الصفات الجسمانية وجودا اخر مغايرا في الخارج كما زاده افلاطون امتنعا بعده فذلك حديث اخر وهو خطب عظيم كما سيجيء انشاء الله قوله مدبرة المشهورات انما قدر لا تكون فطرية اشارة الى ان القضية الواحدة يصح ان يكون مبدأ للبرهان وغيره من الصناعات باعتبارات مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية يصير مبدأ للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها واذا لم تكن فطرية فلا

كانت كاذبة يصير مبدأ للسفسطة اذ كان مظنونة او مخيلة يصير مبدأ للخطابة او الشعر قوله مدبرة ولم القضايا ما يؤثر لا تصديق لقائل ان نقول لهذه الاقسام من القضية والتصديق يراد فيها او يلزم مهما فكيف بعد الوهميات والمخيلات من جملتها فنقول الكل من الوهميات والمخيلات من شانها ان تصدق بها وهي مما وقع التصديق بها لا حد او الاذعان لها بحسب دوام فهي بهذا الاعتبار داخلة تحت المقسم ويحتاج بها عند العقل الصحيح يكون مغالطة قوله مدبرة ثم يقرر اصحاب الجدل هذا النمط بطريقين اما لو علم ان التمثيل الذي هو احد الاقسام الثلثة للحجج هو ان يحاول الحكم على شيء بما يوجد في شبهه ومثله او مجانسه وبالجملة ان يحكم على جزوي بمثل ما حكم على جزوي اخر يوافقه في معنى جامع وهو المعروف عند المتكلمين والفقهاء الاصوليين بالقياس لاستعمالهم التمثيل جميعا اما المتكلمون فغير مشترط فيه لهم السماء محدثة لكونها مؤلفة او متشكلا كالبيت ويسمون الحد والمقدم معاند شاهدا والمسمى غايبا والمؤلف وما يجري مجراه معنى جامعا والمحدث حكما ولا يبدي التمثيل التام من هذه الاربعة واما الفقهاء فلا يحاكي لفوهم الا في الاصطلاح احوالا فيسمون الشاهد اصلا والغايب فرعا والجامع علة او وصفا والحكم قضية او فتوى واذا ارد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء تشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارد انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع مدر واجرده ما كان الجامع فيه علة للحكم وهم يشترون تعليقه بتارة بالطرد والعكس وهو الدوران ومعناه التلازم وجودا وعدما وهذا يفيد ان يكون كل منهما علة للاخر لا يجري بطايل لان التلازم لو صح ما ثبت به ثبوت الحكم في الفرع شارع وتارة بالسبر والتقسيم وهو ان يقع تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا الا بمعنى من الاقسام الا كونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون او لا بكون الحكم معللا

وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر والمزج وبحث ان ثمة قائمة ما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد المقصود
اصلا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع اذ ربما ينقسم الى قسمين
يكون احدهما علة للحكم ابتداء دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول فان صح كون الجامع علة في
الفرع كان الاستدلال برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر
ويسمى الخطابة اعتبارا قوله وتارة يكون الاوسط علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا اه القياس
البرهاني على اقسام بين احدها ما يكون الاوسط علة لوجود الاكبر في ذاته وعلة لاعتقاد ان الاكبر موجود
للاصغر وهذا الضرب يسمى برهان لم وثانيها ما يكون الاوسط علة لوجود الاكبر فيسمى برهان لم
في الاصغر وهذا يسمى برهان ان وهو على قسمين فانه لما ان يكون الاوسط مع كونه علة لوجود
الاكبر في الاصغر وليس علة للاكبر نفسه فهو معلول له او يكون الاوسط والاكبر كلاهما متضايفين
او معلولي علة واحدة والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم سوى برهان ان على الاطلاق اما
مثال برهان لم فكقولك هذه الخشبة مستها النار وهو محترق او الفحم كري وكل كري يستفيد
النور من المقابل على هذا الشكل فمس النار هو الاوسط في علة الاحتراق نفسه وهو الاكبر و
للتصديق بثبوته للخشبة وهو الاصغر وكذا الكرية علة لاستفادة النور من المقابل وللتصديق
به للقمر واما مثال الدليل فكقولك هذا المحموم ينوب حماه غبا وكل مرتاب حماه غبا فحماه عفونة
الصفراء فان نوبة الغب معلول لكون الحمى من عفونة الصفراء وقولك ان القمر متشكل عند
الاستنارة كذا وكذا وما تشكل عند الاستنارة كذا فهو كري واما مثال الآني المطلق فكقولك
هذا المحموم قد عرض له بول ابيض حاد في علته الحرارة وكل من يعرض له ذلك فحماه عفونة
وانت تعلم ان البول الابيض والسرسام معلولان لعلة واحدة وهي محركة الاخلاط الحارة الى

تاخير البرهاني وانه فاعلها كما هو ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا له وكذا قولنا العالم متولف وكل متولف
ذو متولف فالعالم ذو متولف فان المتولف بالفتح وذي المتولف بالكسر معلولان للمتولف بالكسر وههنا
اشكالات احدها ان جعل الدليل وهو الاستدلال من المعلول على العلة وهو لا يفيد اليقين من اقسام
البرهان وهو المفيد لليقين غير جائز وثانيها ان الحكماء مصرحون بان العلم بذي السبب لا يحصل الا
بمعرفة العلم بسببه وصرح الشيخ الرئيس في الشفاء في الفصل الذي يلي هذا الفصل الذي في تقسيم
البرهان بان ما لا سبب لنسبته محمولة الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يكون بينة بينا
يقينا بوجه فما سوى هذا بعد ما يبدي الوجوه المحتملة والكتاب بطوله جميعها بالتفصيل البليغ كما هو
عادته في الشفاء وهذا بنا قض ما ذكر في هذا الفصل وكون الاوسط معلولا للنسبة الاكبر الى الاصغر
الذي من النتيجة المطلوبة في البرهان الآني وثالثها انه يلزم على ما ذكروه ان لا يكون اقامة البرهان على وجه
الواجب جل ذكره لبساطته وعدم كونه معلولا للبينة واللازم بطل لوجوب البراهين على وجوده ورابعها
ان الاستدلال باحد المعيين في التعقل كالمتضايفين على الآخر وكذا باحد المعيين في الوجود كالمعلولين
علة واحدة غير صحيح اما في المتضايفين فلما صرح به الرئيس في هذا الفصل الذي نقلوه واعلم ان توسط
المضاف قبيل الحدودي من العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او يشتمل على
علمك بهذه لكنك فلا تكون النتيجة اعرف في المقدمة الصغرى فان لم تكن كذلك بل بحيث يحمل الى
ان يتبين ان له اخا ما تصورت نفسك قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا يستمر
قياسات فضلا عن ان يكون براهين واما في المعيين فلعدم العلاقة التي هي مبنى هما التي لا توجب
اشتمال الذهن من احدهما الى الآخر لجعل احدهما وسطا والآخر الوسط وخاصتها انهم ذكروا
في مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ان نقول هذا انسان

وكل انسان حيوان فهذا حيوان او نقول الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم وهذا
فاسد لان الاكبر اذا كان علة او جزء للاوسط كان مباينا في الوجود للاوسط فكيف يكون محمولا عليه
متحدا معه والحق ان الاكبر ذاتي للاصغر وقد صرحوا بان الذاتي لا يعلل وانه بين الثبوت للذي الذاتي صحيح
بجعل الوسط علة مما لا علة له وثبوت ما هو بين الثبوت والجواب اما عن الاول فبان الاستدلال من
المعلول على العلة يتصور بوجهين يكون باحدهما دليلا وبالآخر برهانا فان العلة لها اعتباران
اعتبار ذاتها بذاتها واعتبار نسبتها الى المعلول فهي بالاعتبار الاول علة وبالاعتبار الثاني معلول
لمعلولها فالوسط اذا كان معلولا لوجود الاكبر في الاصغر فانه يكون في اثبات وجود الاكبر دليلا ويكون
في اثبات انيته الاكبر للاصغر برهان ان فالمطلب احدهما غير المطلب في الآخر لانه في احدهما
وجود الاكبر في نفسه وفي الثاني وجوده للاصغر فانك اذا قلت هذا الخشب مبتة النار كان ذليلا
ولكنه اذا قلت والكبرى وكل محترق فله محرق كان برهان ان فان المبتة ههنا ان لم تحرقا او
هو ذو محرق مطلقا وهو مناك وجود المحرق المعين كالنار في ذاته وكذا اذا قلت هذا الجسم
متحرك وكل متحرك فله محرك كان برهان ان والنتيجة ان لهذا المتحرك محركا وان اثبت به وجود
المحرك مثل ان الريح اوثر كان دليلا واما عن الثاني فبان الاوسط في برهان الان وان كان
معلولا للجزء الاكبر في ذاته الا انه علة لوجود الاكبر في الاصغر بوجه فان قولنا هذا مولف وكل
مولف فله مولف يكون الاوسط معلولا للذات المولف بالكسر وعلة لوجوده النسبي وبهذا الاعتبار
يكون القول برهانا وبالاعتبار الاول دليلا وقولهم العلم بذي السبب لا يحصل الا برؤية العلم
بسببه المراد بان العلم اليقيني لا يحصل به الا من طريق السبب لا مطلق العلم وكذا قولهم ما لا سبب له
لا يحصل العلم به المراد العلم اليقيني واما العلم الغير اليقيني فكثيرا ما يحصل من الاستدلال بالاثار والمعلولات

على عللها واسبابها واما عن الثالث فبان الواجب جل مجده وان لم يكن عليه برهان حقيقي اذ لا سبب
له ولا جزء فلا برهان عليه ولا حد له لان ذاته تكون مبرهنا عليه ببرهان شبيه بالمي في افادة اليقين
فان ذاته بذاته وان كان قديما مركل شيء لكن كونه صانعا للعالم او مما يجري مجراه اي هذا المعنى
النسبي محاله وسط وهو مثل المصنوع في قولنا العالم مصنوع او ما يشبهه فالوسط علة لاثبات
كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع فالعالم له صانع فالبرهن
عليه بالذات ههنا البرهان وجود الصانع للعالم واذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع
في نفسه وحصل العلم به هذا الله برهانا يقينيا اوليا وذلك لان وجود شيء لغيره يقتضي وجوده
في نفسه بالضرورة فيصدق قولهم اما ان يكون العالم بينا بنفسه واما ان لا يبين بينا قياسا على
سبيل منع الخلو دون الجمع فان المبين بالقياس البرهاني صانعيته او كونه منتهى سلسلة
الممكنات لذاته بذاته واما وجوده لذاته بذاته فهو اما بين بنفسه بعد هذا البرهان لا بد الا بالعرض
وذلك للمناظر بعد تحقق الاتفاق والانفس حتى يتبين لهم انه الحق واما المكشوف بالمث بدءة
الحضوري به لطائفة اخرى لا يناظرون الا اليه فيشهدون به على كل شيء واما عن الرابع فبان
البرهان برهان المتضايفين كما مر على الاطلاق لا على وجه توسيط المضايفة بل على توسيط السبب الموقع
كما مر نظيره في تحديد المتضايفين وذلك بان يقال مثلا هذا حيوان يولد اخر هو نوع نطفته
وكل حيوان كذلك فلا بد من فرض الحيوان لا بد واما المعاني في الوجود كالمعلولي علة واحدة فان لم
يكن بينهما علاقة لزوميه فلم يكن توسيط احدهما في البرهان على ثبوت الاخر لشيء وان كان بينهما
لزوم فستعلم ان تلازم المعيين لا يقف فيه مجرد كونهما معلولي علة واحدة بل لا بد مع ذلك
من تحقق علاقة علية ومعلولية لكل واحد من المعلولين للاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا

كما يجيء بيانه انتهى واورد على المصنف بانه على الخامس قلت الاكبر اذا كان جنسا
للاوسط كالحيوان للانسان او كالجسم للحيوان كانت جنسيته باعتبار وعليته باعتبار اخر فلجيء مثلا
اعتبار يصح ان يحمل على الحيوان وغيره كالنبات والجماد وذلك بان لا يشترط فيه شرط زايد على مفهومه
ومعناه وهو كونه جوهرا ذا امتداد ثلثة سواء كانت معه صفة اخرى او لم تكن ولا اعتبار اخر يكون
هو بذلك الاعتبار غير محمول على الحيوان بان يكون علة مادية وجزءا له وعادة تصورته وهو نفس الحساسية
وذلك بان يشترط كونه جوهرا ذا امتدادات فقط حتى لو ضم اليه صفة اخرى لكانت عرضية
خارجة عن ذاته وكذا حال الجسم الحيوان بالقياس الى الانسان فلما تقرض بان يكون الاكبر علة للاوسط
كالجسم للحيوان وبين كونه محمولا عليه لاختلاف الجهة فالسبب بالحقيقة غير محمول والمحمول بالحقيقة
غير سبب وكذا لا تناقض بين كونه محمولا على الاصغر حملا بالذات وبين كونه محمولا على الاصغر
بوساطة حمله على الاوسط وحمل الاوسط على الاصغر حملا في مثال كون الحد بوحيه نوعا وجنسا وجنس
جنس كالجسم والحيوان والانسان فانه ممكن ان يكون الاكبر فيه جزء الجزء الاصغر اعني الاوسط وجزء الجزء
الاكبر جزء جزئيته مع الاصغر وجهة جزئيته فاذا تقرر ذلك فالعلة والاكبر يجب وجهه
في نفسه علة للمتوسط وكذا المتوسط بحسب وجوده في نفسه علة للسافل والاصغر ولكن حمل
العلة على السافل لوجوده له معلول للحمل المتوسط عليه ووجوده له واما قولهم الذاتي لا يعلل
فمعناه ان حمل الذاتي على ذي الذاتي ليس بواسطة امر خارج لا انه لا يكون حمله بواسطة ذاتي آخر
هذا هو اعتبار برهاني اللم والان في القياسات الاستثنائية يكون المستثنى فاذا قلت ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود واستثنيت المقدم كان البرهان لميا ولو استثنيت نقيض التالي
كان انيا لان عدم المعلول معلول لعدم العلة واذا قلت ان كان النهار موجودا فالشمس

واعلم ان

طالعة واستثنيت المقدم كان البرهان انيا وان استثنيت نقيض التالي كان لميا لان عدم العلة علة لعدم
المعلول فان المستثنى هو بالاوسط في الحالتين الاوليين فكلما ورد ت الاستثنائي الى الحملي جعلت
المستثنى وسطا واعلم ان الاوسط ليس بالحقيقة علة لوجود النتيجة بل النتيجة والاوسط المعلولان
ان سببا لوجود العلة وجود ما في الواقع على ان اليقين قد يحصل بالتواتر والتجربة وبالحس القطعي فلا شبهة في امتناع توقف
على العلة ولا يكون شيء واحد علة لموجبين فوق واحدة بل السبب في افادة النتيجة واليقين امر اخر كيف واليقين
نور عقلي والنور لا يحصل الا من نور اجل منه فكما لا يحصل الا بواسطة وسايط يتوصل بها الى حصول العلم واليقين
معدات لوجود النتايج الا ان البرهان معد يلزم اليقين والنتيجة وغيره يجري مجرى ما معدات فقط علة للشيء
وفي الاخر علة وما يتعلق بهذا المقام ان المطلوب الواحد قد يكون عليه برهانان ليسا من علمين تحت علم واحد
احدهما تحت الاخر فيطلب بين احد العلمين وبيان ذلك ان الاسباب اربعة فاعل وغاية وهما طرفان
ومادة وصورة وهما مقارنان وكل منها يقع اوساطا في البراهين اللمية فمن الاشياء
ما لجميع الاسباب ومنه ما ليس له الا الفاعل والغاية كالعقول المرتصورة تماما تها والعلوم المختصة
بمثل هذا يسمى علوم المفارقات وما لجميع الاسباب والمادة غير متعينة فيه والاخيرة في حد
صورته فالعلم به يسمى رياضيا وتعليميا وما كان له الجميع وله مادة معينة لا يمكن ان تفارقها مثل
حدوثها فالعلم به مخصوص باسم الطبيعي ويكون الفاعل والغاية الحقيقيان خارجين عن موضوع
هذه الصناعة وان كان فيه فاعل وغاية غير حقيقيين له تؤثر بها وتغير بها فيها بالحقيقة بالمعدة
منها بالفاعل والغاية فتوسيطها في البرهان غير صحيح لان البرهان يفيد اليقين فتضاف اليه قوته
والوجوه التي بها يمكن ان يصير مبادي البرهان الاعلى وجه يصير بتلك الجهات اجزاء الحد وهو ما اوقيودا
لاطرافه فالاول وجه الشرطية فانه يمكن ان يكون عليه برهانان ليسا من علمين مختلفين فاذا اقيم البرهان

عليها لجهة العلتين القريبتين من المادة والطبيعة كان العلم به طبيعيا واذا اقيم عليها البرهان من
جهة العلتين المفارقتين من كالعقل الفاعل على الدوام والخير الذي لا قصور فيه كان العلم به الهيا و
كذلك العلم الطبيعي والفلسفة الاولى تشتركان في النظر في قشابا الحركة الاولى ونباتها لكن الطبيعي
يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يجعلي
العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض
فالطبيعي يجعلي برهانا لميا ما دامت الطبيعة والمادة موجودتين والفيلسوف يجعلي البرهان الم
الدايم مطلقا ويجعلي علة دوام المادة والصورة التي لا ضد لها وبالجملة اذا اجعلي البرهان من العلل
المفارقة كان من العلم الاسفل وان اجعلي من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى واما العلوم التي ليس
بعضها تحت بعض فقد يتفق مسئلة واحدة برهان آني من احداها وبرهان لمي من الاخرى كالعلم
الرياضي يجعلي برهان كروية الفلك بالدليل والطبيعي برهان لم ولا يتفق في العلوم الجزئية ان
يكون على مسئلة واحدة برهانان ليسان من علمين مختلفين والا لم يكن العلم جزئيا والبرهان يجعلي
اليقين الدائم وليس شيء من الحادثات بعلة دايم لان مقدماتها الصغرية لا تكون دائمة الصدق فلا
يكون النتيجة والوجود به والممكنة مبادي للبرهان الا بجعل كامر فالفاسدة لا برهان عليها والاحد لان البرهان
والحد مشتركان في الحد وكل برهان فما لا برهان عليه لاصله والاشياء الضرورية الوقوع المذكورة بالعدد
كالخسوف للقمر والكسوف للشمس قد يبرهن عليها ويحد لها لكن من جهة العلم بأسبابها لا من جهة مشاهدتها
ومشاهدة آثارها المتغيرة فان امثال ذلك قد يدرك وكانت معرضة للتغير وقد يدرك وما
كانت مصونة عن التغير كما يدرك كسوف فوقت ما بالمشاهدة فلم يكن العلم لا متغيرا فلم يكن
يقينا واما اذا ادركت جهة الاسباب فلم يكن العلم به متغيرا وعلى هذا النحو يكون علم الاول جل اسمه

الموجودات واعلى فهو كما سنبين قوله قدس سره والمطالب بها مطلب ما آه المطالب بالقسمة الاولى
ثلثة مطلب بها مطلب هل ومطلب لم وكل منها منقسم الى اثنين فالمطالب ستة في الحقيقة وما يرى مطلب
الاوسع تحتها او يرجع اليها كما ستعلم ولهذا لق لها الاعداد فمطلب ما ينقسم بقسمين احدهما
معرفة الاسم كقولك ما العنقاء والخلا والثاني طلب حقيقة الذات كقولك ما الحركة وما الجسم ومطلب
هل ينقسم على قسمين احدهما كقولك للسهل الشيء موجود كذا ام فعل اما بسيط او مركب ومطلب الشارح
مقدم على جميع المطالب ثم هل البسيط ثم ما الحقيقية فان شرح الاسم يجوز ان يكون معدوما والذات
واما مطلب ما حقيقة الذات فانما يصح الا بعد اثبات الذات وهو بالحقيقة الحد وما يثبت الا مركبا فذلك شرح
الاسم فاذا ثبت وجوده كان حد الحقيقة الذات وفي هذا الفصل ما يوضح في اوايل العلوم وضعا تم
يعرف بذلك العلم فهو انما يكون تحديده على سبيل شرح الاسم لا على سبيل تحديد الذات واذا عرف
الوجه كان شرح الاسم بعينه حد له وقد يطلب ما يحب الاسم معرفة وبحسب حقيقة الذات علم كما
ان الحس معرفة والعقل علم ثم الحد قد يطلق بالتشكيك على خمسة اشياء فمن ذلك الحد الشامل لمعنى الاسم
والاعتبار فيه وجه الشيء كما علمت فان كان وجه مشتركا فيه اخذ الحد والا على انه شارح للاسم كتحديد
المثلث المساوي الاضلاع في افتتاح كتاب اقليدس فاذا اصح له وجه علم ان الحد لم يكن بحسب الاسم
فقط كما ضربنا به مثلا وجه ذلك المثلث شيء اول المقالة الاولى منه وقد علم ان حد ما كان بحسب الذات
فمنه ما هو نتيجة برهان ومنه ما هو مبدأ برهان ومنه ما هو حد تام مجتمع منها ومنه ما هو لا على انها
ولا سبب او اسبابها وعلمها فرادى في جواهر ما مثل تحديد النقطة والوحدة والحد وما اشبه ذلك
فان حدودها لا بحسب الاسم فقط ولا مبدأ برهان ولا نتيجة برهان ولا مركب منها اعلم انه قد يجتمع
في الشيء الواحد على فوق واحدة وحتى الاربعة كما ستعلم ان العلل الذاتية مقومة لحقيقة الشيء

فاذا كان مثل ذلك الشيء فيدخل في غايته الحقيقية التامة جميع تلك العلل وقد يكون لبعض الاشياء
بعض العلل دون بعض ولكنه يدخل في حدوده التعليمية والابراهينية علة مادية لما ذكرنا واذا كانت
للشيء علة مساوية او اعم وكانت ذاتية فدخولها ظاهر واما العلل التي هي احص من الشيء كالمحرارة علة
مختلفة كالحركة والنار والنور كان لهم علة واحدة هي الحركة المعنية للروح والمتعفنة او اشتعال غير عفونة
والصوت اعم اسبابه كالنطق النار والنكسار قمقمة وقرع ضيق فليس شيء منها مدخل في
الحدود ومدخل في البراهين اما عدم دخولها في الحد الاول المقيد المعرف الجامع لافراده ان وجوده
مثل القرع المقام والجامع للانواع الصوت فيكون هو العلة التي يدخل في الحد واما العلل الخاصة
فلحدود انواع الشيء مثل انطفاء النار لحد الرعد لانه الصوت المطلق وقد يجد الشيء بجميع علله
الاربع ان كان ذاتية لكن يجد القدوم بانه آلة صناعية من حديد بشكلها كذا ليقطع الخشب فحتى فانه
جنس والصناعية تدل على الفاعل والشكل على الصورة والقطع على الغاية والحديد على المادة قال الشارح
رحمه وهو اما حصل بحسب الاسم واما رسم بحسب التحقيق ان الرسم لكونه عرضيا لا يقع في جواب ما هو مطلق
سواء كان شارحا او حقيقيا والعرضي يقع في جواب اي وغير ذلك من المطالب العرضية على
التفصيل المذكور واما الذي يقع عند الاضطرار كالبسيط اذا عرفت بلوازمها فمن الجدود
اشبه منها بالرسوم لانها الى حق الملزوم كما دل عليه كلام الرئيس في الحكمة المشرقية الا انها لا
يسر حدوده لعدم تركبها من الجنس والفصل لعدم افادتها المعرف المطلوب على التمام وهي في المعنى
والصدق فان افادة الناطق لاحد جزئي الانسان البسيط التي نفسيته ليست بقصر في افادة
الحد المركب من الحيوان الناطق لتمام ماهيته وبالجملة فالمقول في جواب ما هو منحصر في حده او برهانه
مجرد ان كان السؤال بحسب الخصوصية او جنسه ان كان السؤال عنه بحسب الشركة او نوعه ان

كان

كان السؤال بحسب الخصوصية والشركة معا وانما وقع لصاحب حواشي التجريد في تجويزه وقوعه الغرض
في جواب الشارح فقد قارن مرتظاهر اقاويل المكاذيب مستندا لاخرى بان مطلوب الشارح مقدم على
سائر المطالب كما صرح به فقوله ان المراد ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي لم يصح هذا الحكم لجواز
ان يعلم رسما ولا لم يطلب به بل البسيط الى اخر المطالب فمنظور فيه بالذي نقل عنهم فالمراد فيه من
الرسم اما ما يكون على سبيل التوسع او على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية واما ما ذكره من الدليل فغير محجة
لان العلم بالرسم الشيء ليس علما به بالحقيقة بل على ما هو عليه من وجوه وقد حقق هذا وغيره من المحققين
والتعريف اللفظي ليس من المطالب التصورية قوله لم يسر كره ولم يطلب بالتصديق اه كان كلا
من مطلب ما ومطلب هل ينقسم على قسمين لكن مطلب هل ينقسم اصالة على قسمين احدهما مطلب هل بسيطة بانتفاء
القول التصديق بها في قياس ينتج مطلوبا والثاني علة الامر في نفسه كالمادة والطبيعة وعلة وجوده
في نفسه كالفاعل والغاية ومطلب هل هو بالقوة مطلب ما لانك اذا قلت لم ت ت كانك قلت
ما السبب في ان ت ت او ما الوسط في ان ت ت الآية مطلب لم بالقياس الى النتيجة ويكون
بالفعل ومطلب ما بالقياس الى الحد الاوسط ويكون بالقوة وكذا مطلب اي داخل تحت المركبة
وباقي المطالب العرضية كمطالب كم وكيف واين ومتى وغيرها يدخل تحت مطلب اي كما ذكره
الشارح وانما كان لا تطلب بها الا بعد مطلب هل البسيطة لانك لا تطلب بلم الا بعد
مطلب ما ومن كل واحد منها جواب اذا كان المطلوب مركبا لكن الجواب الحقيقي في السؤال
عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية التي هي الوسط لان العلة الذاتية مقومة للشيء فهي اذن
داخلة في الحد فيقع في جواب ما هو فيتفق اذن الداخل في البراهين مثاله لم انكسف القمر
فنقول لانه توسطت بينه وبين الشمس الارض فمحى نوره ثم نقول ما كسوف القمر فنقول هو

المحو نور القمر توسط الارض بينهما لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا في البرهان
بل حدين والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولا وهو الحد الاوسط يكون محمولا في الحد بعد الاول والذي
يحمل في البرهان ثانيا يكون في الحد محمولا اولا لانك تقول في البرهان ان القمر قد توسطت الارض
بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمر بتوسط الارض بينهما فانه يمحى ضوءه فينتج ان القمر يمحى
ضوءه ثم تقول المنمحي ضوءه منكسف فالاوسط توسط ثم المحو وفي الحد التام تورد اولا المحو
الاخير ثم التوسط لانك تقول ان الكسوف القمر هو المحو ضوءه لتوسط الارض فان جعلت كل
واحد من توسط الارض والمحو حدا واذا كان اتفق ان كان مميزا فكان حدا وان لم يكن تاما
واذا وقع احدهما في القياس وسط سمي احد البرهان وسمي الغير يكون منهما الطرف الاكبر ينتج برهان
لقولنا ان الكسوف المحو ضوء القمر وهذا انما يتفق اذا كان بعض اجزاء الحد التام علة للبعض الاخر فان
اقتصرت على العلة كتوسط الارض كان الحد مبدأ برهان وان اقتصرت على المعلول كالمحو لا يتحقق
كان الحد ينتج برهان والحد التام هو مجموعهما مع الجنس واعلم ان الموجودات على ضربين منها ما ينفك
وجود ماهيتها عن وجود غايتها وينفك مبدأ وجوده عن غايته ووجوده فمطلب ما هو فيها يفارق مطلب
لم وذلك كالمركبات والجسمانيات الكائنة الفاسدة ومنها ما لا يفارق وجود ماهيتها عن وجود غايتها
وغايتها وان مبدأ وجوده وغايته شيء واحد غير مختلف فغير ممكن ان يكون مطلب ما هو ولم هو شيئا
واحدا وهو كالمفارقات والابديات وقد صرح به لك المعلم الاول في كتاب انولوجيا في مواضع
كثيرة منها قوله في المسير الخامس ان ما هو ولم هو في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ان العقل
علة لم هو وانما يختلف ما هو ولم هو في الاشياء الطبيعية ومنها في ذلك المعبر اه وقد نجد
في علمنا هذا اه الشيء ولم هو شيئا واحدا مثل كسوف القمر فانك تقول الكسوف فقصه

بصفة واذا قلت لم كان الكسوف وصفته تلك الصفة بعينها فان كانت وهمنا في العالم الاسفل يعرف
الشيء ولم هو شيئا فما الحري ان يكون هذا الامر في الاشياء العالية ومنها قوله ان العقل ابدع تاما
كاملا بلا برهان وذلك انه كان مبدأ ابداعه وغايته معاني ذهنه واحدة فلذلك صار اذا علم احدها
علم لم كان اصلا لان مبدأه لا بد وان يزيد في تمام كونه بالابداع غاية العقل اول كونه واذا ابدع غاية
الشيء اول كونه لا يتفق الا كان ذلك الشيء لان ما لا يتفق على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع اول
كونه معا فاذا كنت عرفت الشيء علمته لم كان وذلك كان المائية انما يقع على كون الشيء الذاتي
الطبيعي فاذا كان حدوث اول الشيء واخره معا وكم بينهما زمان استغنيت بمعرفة مائية الشيء
عن لم كان وانك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان اصلا كما وصفناه الى غير ذلك من مواضع تصريحاته قال الشارح
العلامة هو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا اه التبكيت قسمان مغالطي وغير
مغالطي فالتبكيت المغالطي قياس يستعمله المتشبه بالجدلي او التعليمي لينتج نقيض وضع ما والتبكيت
الغير المغالطي يستعمله الحكيم لينتج نقيض وضع ما والحري بان لا يسمى هذا تبكيتا او توبيخا
او تضليلا كما قاله في الشفاء وكان امر الامور ما هو حق وما هو مشبه كالمسمى بالاسم منه ما هو اسم
حقيقي ومنه ما هو شبيه للاسم غير حقيقي والحس هو مطلوب ومنه ما هو محجوب بتعذر في الجار ما
هو فضة او ذهب بالحقيقة ومنه ما هو مفضض او مذهب او ملون مصبوغ امر حقيقة اصلا وكل
من المتقابلات الخاصة لا بد من نوع مشابهة بمقابلة الحق ليروج لكنك يكون من الحكيم تسمية ما هو مبرهن
بالحقيقة ومنه ما هو مزور مموه ومكون من القياس ما هو حق موجه ومنه ما هو تبكيت برهاني او
مغالطي هو قياس يدل على انه مناقض للحق وينتجه نقيض الحق وليس كذلك او مناقض للمشهور وينتجه
نقيض المشهور وليس كذلك والحد امر نوعي توجيه مشابهة بروجه من غير ان يشعر المغالطي ان كان

سوفسطائيا ولا يشعر به اكثر الناس سواء كان المغالط سوفسطائيا او مشاغبيا ولهذا التزم في المشاغبة
اسبابا كثيرة ذكرها الشارح على وجه الضبط احذر ان كتاب الشفاء اعلم ان الحكيم المدرس يكون في غاية
الندرة واكثر الناس عاميون والمشتغلون بمواظبة العلوم قليل بالنسبة اليهم ثم الاكثر من هذا القليل
اما جدليون او مغالطون واكثر الباقين من هؤلاء الاقلين برجحان عنده ويقدم لديه اياشاره وظن الناس
به انه حكيم لا لكون حكيما على الاشارة والكون في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك كما حكى الشيخ الرئيس
في الشفاء عن قدره وقد رأيناه وشاهدناه في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا اولا يتظاهرون بالحكمة
ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرسهم فيها سافله فلما مرضنا انهم مقصورون وظهر
حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لعلم انه لم يتمكن ان يتسلح
الجدل ويدعي بطلان الفلسفة مع الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد التشابه
بالسلف وكتب المنطق والتابهين عليها بالعيب فاوهموا ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة
سقراطية وان الدراية ليست الا عند القدماء الاوايل والفينا غورين من الفلاسفة وكثير منهم
قارن الفلاسفة وان كان لها حقيقة ما فاجدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالهيولى بالقوة
والجدوى للحكمة العاجلة واما الآجلة ومع احد ان يعتقد فيه حكيم وسقطت قوته عن ادراك
الحكمة لم يجز عن اعتناء صناعة المغالطين محيصا ومع هذا يحث المغالطة المركوز عن تصدرها
كانت من فضائله اشهر كلا اسلا الغرض من نظمان يعرف ان المغالطة لها سبب فاعلي هو العقل الناقص
او الوهم الزايغ وسبب غائي هو الشهرة عند الناس بالرياسة وتعظيمهم اياه والنظر اليه تعين التوفير الرياسة
والسبب الصوري لها هو صورة الكذب في الخيانة في الباطل والتشبه بزي العلماء والحكماء في الظاهر
بالكلام المزخرف والمنطق المزور غرض المغالطين كما ذكره صاحب الشفا طائفتان سوفسطائي

واما غيره فالاول هو الذي يرى آني ما رضيه لحكمة ويدعو اليه مع انه يعلم ان الامكون كذلك والثاني هو الذي يرى
بانه جدلي وانه آت بقياس من المشهورات المجودة والبرهان كذب والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية
يخاطب بها نفسه او غيره فانه حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لقدرته
على توهمان يميز به الحق والباطل فهذا الذي اذا فكر وفق الصواب واذا سمع من غيره قولا كاذبا امكنه
اظهاره والاول يحب ما يقوله والثاني يحب ما يسمعه قوله مدبرة وعما يتعلق بهذا ان الاغلب ان الحد
الاوسط بكلية اه ظاهر هذا الكلام يدل على وجوب كون الاوسط بكلية منكرا لما ذكرنا في المقدمة ممنوع
وعلى ان الغلط في قولنا الانسان نوع ليس انما نشأ من عدم جعل محمول الصغرى تمام موضوع الكبرى
كما صرح به الشارح وليس الامر كذلك لما علمت ان ذلك غير واجب والغلط انما نشأ هنا من عدم نقل
ما بقي بعد صرف ما يتكرر من المقدمة منتج الى النتيجة وهو هنا الانسان نوع وما يتبعه كذا وليس زيد على السرير
والسرير جماد وليس يتبعه زيد جماد بل زيد على جماد وهو حق فالغلط في ذلك ليس من باب سوء التاليف
بل من باب وضع مالم يعلم علة للان مادة القياس صحيح بصور تها صحيحا لان نتيجة غير ما ذكر
قوله مدبرة اه لان الاوسط مقولا على الكل كقولنا كل انسان حيوان والحيوان عام اه اعلم ان
الحيوان اه قولنا الحيوان عام اوجنس او ما يجري مجراهما ان اخذ بشرط التجريد عن الزوايد كانت
القضية طبيعية وقد سبق انها في الحقيقة شخصية ذهنية كما ان قولنا زيد موجود قضية شخصية خارجية
وان اخذ لا بشرط التجريد وخلط كانت القضية مهملة تلازم الجزئية وعلى كلا التقديرين لا شك ان
الاوسط اذا ركب مع قولنا كل انسان حيوان وقولنا الحيوان عام فلا ينتج شيئا فقولا غير مقول على
الكل اشارة الى كونها مهملة وقولا بل هو مختص بالحقيقة الذهنية اشاره الى كونها طبيعية قال الشارح
العلامة رده على ما نص عليه الشيخ في الشفاء في طبيعيات الفصل الخامس من المقالة

الاولى من الفن الثالث من الجملة الاولى الذي عقد في واجبات بقع بين قولك وجد في اذا حمل شيء
على شيء حمل المعقول على موضوع ثم حمل ذلك الشيء اخر هذا الحمل حتى يكون طرفان ووسط فان هذا
الذي قيل على المعقول على الموضوع اتفق عليه فان وقد يشكك على هذا فيقال ان الجنس يحمل على الحيوان
والحيوان يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل على فان طبيعة الحيوان
ليس بجنس ولو كان طبيعة الحيوان يحمل على الجنس حمل الكلي لكان يلزم ما لا يلزمون ولكان كل حيوان
جنسا كلما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم كان كل حيوان جسما كان الانسان لا يحمل
بل ان الذي يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ابقاء اعتبار فيها بالفعل وذلك الاعتبار تجريدها
في الذهن بحيث يصلح للابقاء الشركة فيها وابقاء هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان
بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوان فان طبيعة الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط التجريد او
غير تجريد هو اعم اعتبار امر الحيوان باعتبار شرط التجريد وذلك لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن
باحد الامرين اما احدهما فقط حصل فلا يحصل تحصيل وقرنه مرفوض قبل واما الثاني فلانه لا يجتمع مع شرط التجريد
فطبيعة الحيوان لا بشرط التجريد ولا خلط اعتبار اعم وطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار اخص واما
بقي علية الجنسية اذا اعتبرت الذهن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوة لعدم مقارنة عائق عن ذلك
مثل فصل يقوم او عوارض جزئية تشخص فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط لا خلط وبشرط التجريد
والمركب الحيوان بشرط لا خلط وبشرط التجريد مقولا على الانسان ثم نظر بالحقيقة بذلك يرجع الى ان الحكم
الاكبر يحمل على بعض الوسط وعلى البعض الذي يحمل على الطرف الاصغر اشيء كلا سر وانما نقلناه له
لاستمالة على فوايد وتدقيقات نافعة في هذا المقام قول الشارح مرة لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة
اه الحق ان المهملة كالمحكوم فيه على الطبيعة من حيث هي لا بشرط شيء ولهذا يلازم الجزئية واما الحكم

على الطبيعة من حيث تعينها العقلي وتجردها عن القيود الخارجية فهي ليست محصلة ولا مهملة تلازمها لان
الحكم فيها ليس مأخوذا عليها الطبيعة بشرط شيء على الطبيعة المحضة الذهنية وهو النفس المفهوم العنواني الذي لا يصدق
عليه العنوان حملا متعارفا فلا يسري اليه الحكم الذي في المهملة لان الحكم فيها على الطبيعة الموضوع مطلقا وليس
موضوع القضية الطبيعية من افراد الحيوان فليتامل قول الشارح مرة لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اه ههنا
شرط اخر لكون جزء الجوهر جوهرا وهو ان يكون المركب صحيح طبيعة لا صناعية كالسرير فانه جوهر و
جزؤه وهو البيت مخصوصة عرض قوله مدبرة وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيء من كل
واحد منها مع الاخر بالضرورة اه هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية التلازم
بين شيئين لا تكون بينهما علاقة علية ومعلولية فلا استبعاد في انفكاك احدهما عن الاخر عند العقل
او ذلك كما يشبه ان لا تكون بعضها علة لبعض ولا معلولا له وان كان بعضها اوكلها واجبا لذاته
فلو فرض في الوجود واجبان ذاتيان تعالى القيوم على الشريك علما كبيرا لم يكن بينهما معية لزومية بالبحث
اتفاقية فكل اثنين بينهما معية لزومية فلابد ان يكون بينهما علاقة باحد وجهين اما بان يكون
احدهما بعينه علة والاخر بعينه معلولا او بان يكون جميعا معلولي علة واحدة او وقعت تلك الرتبة
لكل منهما اليها بالاخرة على وجه لا يكون دورا مستحيلا بل كما اوضحته الغلاصفة في تلازم المبدا والمعاد
اذ التلازم المقتضي بانه يكون كل واحد منهما مفتقرا الى صاحبه شيء اخر فلا تلازم عند التحقيق لا بقضية
العلة الموجبة لكون احدهما بين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل كما ذكرنا فكل شيئين
معينين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالاقتضاء الى ثالث كذلك
فلا ضرورة في معيتهما الا مجرد الاتفاق اذ لم يكن رفع ايهما لو حظا او فرض موجب رفع الاخر البتة

وان اتفق ان كان رفعه مع رفعه كان ثبوته مع ثبوته اتفاقا لا لزوما وبهذه القاعدة برهانية لكن
المصنف وتبعه يظنون ان التلازم الضروري قد يتصور بين شيئين لا علاقة بينهما ويمثلون
بالمتضايفين المتحيثين وستعرف حالها انتهى اقوله قوله قدس سره ثم انه بعينه متوجه بالمتضايفين فان
اقلم ان امر المتضايفين ليس كذلك هو المشهور من عدم الرابطة العينية والمعلولية لاحدهما بالقياس الى
الاخر اما الحقيقية كالابوة والبنوة فهما معلولا ثالث كالولادة على افتقار كل منهما لا الى مفهوم بل
الى ذات موعارضها مع حيثية المعروضية له المفتقر ان المضاف مخصص مركب من سائر الاعراض
المفتقرة الى موضوعها بالافتقار الى معروض غير عرض اخر بيان معروضه كما هو معروض ذلك العرض
الاخر واما المشهوريان كالاب والابن فيفتقر كل منهما لا الى جملته بل الى بعضه اي اضافته لا الى جملة
الاخرى بل الى بعضه اي ذاته بهذا اذا كان المضاف المشهوري عبارة عن المركب من الاضافة و
معروضها كما لا يخفى اذا اريد به المركب من البياض والجسم واما اذا اريد به الذات المعروضة
للاضافة مع معروضها فكل من المتضايفين يحتاج لا الى ذاته بل الى عارضه لا الى ذات الاخر
بل الى معروضه فقد ثبت ان معية المتضايفين لا تنفك عن تعلق ما ضروري لاحدهما بالاخر على وجه
التلازم العقلي والفرق بين معية المتضايفين ومعية المتلازمين من الوجه كالعمى والصورة انهما
بحسب المفهوم والعينية وبحسب الوجود والهوية وستعلم الفرق بينهما فالمضاف الحقيقي مع مضايفه في
درجة واحدة في التعقل وبحسب الوجود معلول لعلة ومفتقر الى معروضه بما هو معروضه والمعان بالمعلولية ان
كانت معيتهما ضرورية عقلية فلا يصح ان يكتنفهما تلك المعية استنادهما في درجة واحدة الى علة
واحدة وحدة حقه ذاتية وحيثية جميعا بل غاية ما يستلزم اثنان من الاضافات في العلة ان يكون
لهما جميعا علة موجبة احدية الذات متكثرة الحيثية فهذا ما يوجبه البرهان والفحص فان برجعت

وقد ان معلولي علة واحدة يستحيل ان يتلازما مطلقا سواء تعلق احدهما بالاخر بوجه من الوجوه
ام لا محتجا بانه كلما تحقق احد المعلولين تحققت علية الموجبه والكلما تحققت علية الموجبه تحقق
الاخر فكل واحد منهما ملزوم لذلك العلة وهي ملزومة للاخر وملزوم الملزوم ملزوم فكل منهما ملزوم
للاخر وهو المطلوب فيقول اذا صدر اثنان عن فوات فانما صدرا عنها عند الفلاسفة من
حيثيتين متكثرتين بالاعتبار التقييدي حيثيه واحدة فكل واحد من المعلولين ليس يستلزم
العلة الا من الحيثية التي مرجعة المصدرية بالقياس اليه وهي ليست يستلزم الاخر الا من جهتها
الاخرى فلا يتكرر الا وسط فاذا انا لم نسلم التلازم بين علة موجبة للاخر لم نسلم التلازم الا من
جهة استنادهما معا الى علة موجبة موقعة بينهما ارتباطا متكررا الى الجانبين ولكن لا على وجه
الدور المستحيل بل كما علمت فالمعان بالذات لا بد في معيتهما الذاتية بعدان يكونا معلولي علة
واحدة ان لا يكون كل منهما مشتملا على ضرب من تركيب بحيثيتين او يكون كل منهما مشتملا
صدورا لا عن علة واحدة بسيطة الذات مركبة الحيثية وقد مر اول النظر من تفصيل الفرق
بين تلازم المعية الذي بين المعلولين وبين التلازم الذي يكون بين العلة ومعلولها
فيظنون اما الاستشكال او محل المعية على المصاحبة الاتفاقية او انحصار التلازم بين العلة المؤثرة
ومعلولها واما النقض بالبنتين المختلفتين اللتين يقام كل منهما مع الاخر لا بالاخر كما وقع
في التسليح في هذا الشرح فليس بتام فلانه ليس بينهما تلازم عقلي او وجودي بل كما في ارتفاع
الانقال لاجزاء جسم واحد متربع على الوسط كتدافع جوانب الارض ليتطبق مركزها
على وسط الكل ثم لو سلم انه معدود في باب التلازم فليس في الوجود ولا في الهيئة بل في
صفة خارجية كوضع بعينها او اين بعينه وكل واحدة منهما في ذلك الوصف مفتقرة الى ذات

الاخرى قوله قدس سره ولكن يقول ان السواد انما يجمع البصر لكونه لونا اقول يمكن تقرير هذه الشبهة على
وجه يصعب حلها الا على من رايه بنور البصيرة وهو ان معنى الجنسي والفصلي كالملونية وقابضية
البصر لحقيقة السواد عند ما حلله العقل اليهما اما ان يطابق كل منهما وجود السواد الخارجي اولا
يطابق شيئ منهما لا ويطابق احدهما منفيا والاخر شيئا اخر منه فعلى الثالث لا يكون السواد
بسيطا في الخارج بل مركبا كيفيتين ثم الكلام عايد في كل منهما من حيث انقسامه الى جنسه
وفصله وهكذا فيلزم فيه محالات وعلى الناس لا يكون ما فرضناه جنسا وفصلا متقومين له ولا داخلين
فيه هذا خلف وعلى الاول يلزم ان يكون صورة السوادية التي وضعت ان الملونية تطابقها وهي بعينها
تطابق نفس البياض مطابقة لصورة البياضية فيكون كل لون قابضا للبصر والحق بعد اختيار
الشق الاول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود والخارجيات فان بعضها كيف يكون مع
بساطتها مصداق المعان كثيرة ذاتية وسيجئ تحقيقها الشر والقوة مثلا من الشبهة ومما يجري
مجراها انكر المصنف وشرحه تحقق اجزاء المهية كالجنس والفصل في البسيط وارجعها الى العرض
العام والحق ما في الصحائف الشهية حاشية مرتضى الخط بين احوال المهية باحوال الوجود وهو مناسب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات قال الشارح العلامة لكن حكم على الهيولى انها بالقوة فيكون ذاتها
بالقوة اقول هذا بناء على ما ذهب اليه المصنف واتباعه واما على ما هو اتباع المعلم الاول فليس كون الهيولى
بالقوة اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة لا اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اصلا وتحقيق ذلك
مر الغوامض ولسيانه موعد سيجي انتهى قوله قدس سره لكن يسمع ان الاتصال كالزمان هذا المثال
اصوب مما ذكره الشارح لهذا المقام فان قولنا الاتصال كلي والكلي معدوم في الخارج فالاتصال
معدوم في الخارج مغالطة نشأت من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي مكان المحمول

الخارجي كما في قولنا زيد انسان والانسان نوع فزيد نوع فان الكلية والنوعية من الامور الذهنية التي
لا يعرض الا الموضوع ذهني من حيث كونه ذهنيا وكذلك شان المعقولات الثانية التي لا يحمل الا على ما
معقول اخر ما هو معقول فهذا معنى العارض الذهني والمحمول العقلي واما الامتناع والوجوب فنظرا
فليست من العوارض الذهنية والمحمولات العقلية بمعنى ان يكون مصداق عروضها وحملها
نحو وجود الشيء في الذهن من حيث كون القضايا التي هي محمولاتها ذهنيات صرفة بل هي حقيقيات
وحمليات غريبة كما مر فمعنى قولنا ان الخلا ممتنع ان كلما يوجد في الخارج وكون خلا فهو ممتنع
ممتنعا فالامتناع هي المحمولات الخارجية على التقدير وان لم نسلم على الثبت والتحقيق ففيه اخذ
ما بالعرض والتقدير ما بالذات والتحقيق فقولهم لو كان الخلا ممتنعا في الخارج لكان
امتناعه حاصلا في الخارج فكون الممتنع موجودا جوابه ان ثبوت الامتناع في الخارج على تقدير
وجود الخلا لا يوجب ثبوته محققا فلا يلزم كون الممتنع كالخلا موجودا محققا بل مقدرا وذلك
غير مستحيل فالملازم غير محذور والمحذور غير لازم قوله قدس سره واخذ مثال الشيء مكان هذا
الاغلاط الكثيرة الوقوع بل ما لم يقوم الا قد وقع لاحد هم اغلاط كثيرة من هذا النوع كيف والكثير
ما ورد في الشرايع الحقة في باب المبدأ والمعاد تمثيلات وتجوزات والقوم حملوها على ظواهرها
لا على حقايقها ومعانيها وانما نعبر بالتمثيل ههنا اداء المعنى في صورة ان نظرا الى معناه وجده
صادقا وان نظرا الى صورته وجدكاذبا حتى انا اذا قلنا ان زيدا مثال المعنى الانساني
يجب ان لا يحتج احد بصورته على معناه الخصوصه فان كون زيد انسانا ليس من حيث خصوصه
تعينه بل من حيث اشتماله على معنى الحيوانية والناطقية والخصوصية ملغاة في ذلك فمن جملة
الاغلاط الواقعة من هذا الباب ما زعمه اكثر المتاخرين كالعلامة الدواني ومن في طبقته ان

صورة الجوهر في الذهن جوهر وصورة الانسان فرد انسان وتكلموا في بيان ذلك تحقيقات شتى ومنها ما وقع الله له ولم واقفان كل ما يتصوره الانسان فهو موجود في نفس الامر وفي المدارك العالية بناء على ما يحكم عليه بحكم ثبوتي واقعا نه هو وانه ليس غيره ولم يتفطنوا بان وجه العنوان لا يستلزم وجود ذي العنوان فان الكليات الفرضية كمفهوم شريك الباري والخلا او غيرهما لا يصدق شيء منها على نفسه بالحمل المتعارف فالموجود في الذهن ليس يصدق عليه شريك الباري بهذا المعنى وذلك وما يقدر انه بازاء هذا المفهوم الموجود في الذهن ليس موجودا في الذهن ولا في ظرف آخر اصلا وذلك في مفهومات الامور الممكنة التي لا افراد لها في نفس الامر كبيل من الياقوت وبحر من الزيبق قول الشارح العلامة بعد اشتراكهما في الجسمية فان قلت ما بال الاشتراك في الجسمية يوجب الاشتراك في ما يقتضيه من جنس بعيد للجسام والاشتراك في الحيوانية لا يوجب ذلك وهي جنس قريب لاقسامها قلنا الجسم ان اخذ بالمعنى الذي هو بازاء جنس اعني الجوهر الذي له ابعاد ثلثة مطلقا سواء كان مجردا ذلك ام لا بما مع شيء آخر فليس الاشتراك فيه مما يوجب الاشتراك فيما يقتضيه في موضوع واما ان اخذ بالمعنى الذي هو بازاء مادة لا جنس اعني مجرد الجوهر الذي له ابعاد فالاشتراك فيه اشتراك في معنى نوعي متفق وذلك مستلزم للاتفاق فيما يلزمه او يقتضيه وقد علمت ان الجنس في المركبات انما جنسيته بضرب من الاعتبار وهي بالحقيقة نوع محصل غير محتاج الى مبادي الفصول الا في كلا نتها الثانوية فان الجسمية اذا اقتضت التحيز والتشكل فانما يقتضيه من حيث حقيقتها النوعية فذلك يوجب اتفاق الاجسام كلها فيه ولذلك الحيوانية اذا اقتضت شيئا بحسب ما هي محصلة وجب الاتفاق فيه للحيوانات وذلك كاستعداد الحركة الارادية وغيرها واما وجوب التنفس في بعض الانواع فليس مما يقتضيه الحيوانية ولو كان ذلك لاتفقت افراده فيه قول المصنف رحمه الله ليس زيد

بالطول

بالطول اولى من عمرو اذ الامران كلاهما ممكن يفرد فهو ممكن بالطبيعة المشتركة وكلاهما ممكن لها لكن لافرادها من حيث تلك الطبيعة ثم الطبيعة ان كانت من الطبايع الخارجة عن عالم الاتفاقات فكلاهما يمكن لها بالامكان الذاتي فهو واجب التحقق فيها بعللها الذاتية اذ لا مانع ولا قاسر هناك من وصول الفيض الوجودي اليها واما ان كانت من الامور الواقعة تحت الحركة والاستعداد فلا يكفي فيها الامكان الذاتي ما لم ينضم اليها الامكان الاستعدادي من الحركات العرضية ومباديها الاتفاقية ومن شانها ان يقرب بالبعد قبول الوجود عن مباداه المفيض وبعد القرب عنه فيجب بهاما امكن تارة ويمنع بها اخرى قول المصنف رحمه الله ولا يعلم ان ههنا سببا غايبة اه لا حاجة في بيان هذا الامر كون بعض الاشخاص متحققة في نوع واحد بالغاية الى خير انها المختصة او ممنوعة عن بلوغها المكنة الى المحالة الى الاسباب الغايبة ضائعة ههنا امور شايعة وبوصول الامور الى خير اتها او منع الاشياء عن بلوغها كثيرا يفسد الثمار والحبوب الشديد المضر للحيوانات كالهواء المنضج للفواكه وكالاغذية والادوية والمصلحة للحيوانات ولهذا ذكر الشارح بعد قول كتبات سماويه قوله واتفاقات رضية قول المصنف رحمه الله واما كيفيه هذا الكمال فسياتي فيما بعد بهذا اشارة الى ما ستحقق الشيخ من كون بعض الحقايق بحسب طبيعتها المشتركة مما يقبل الاكمل والانقص والاشد والاضعف لا بوساطة امر زايد عليها المخصل فصل او لاحق عرضي وهذا مبني كثير من قواعده الاشراقية كاثبات المثل النورية وكاثبات الانوار العقلية وغير ذلك كما ستقف عليه انشاء الله قول المصنف رحمه الله فان البياض داخل في الابيض اه الحق ان مفهوم الابيض من حيث هو ابيض لا يعتبر فيه شيء غير البياض بل هو نفس البياض لا شيء داخل فيه البياض وكذا قياس الناطق وغيره من المشتقات وفي حواشي المطالع مفهوم الشيء لا يعتبر فيه مفهوم المشتق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة

ابيض ٣

الامكان الى ضرورية فان الشيء الذي له الامكان الذاتي لا يخلو اما ان يجب ثبوت الشيء له بالنظر الى علته او لا يجب فان وجب فهو الضروري فذكر الشارح في تقسيم المشتقات بيان ما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه اشهر وفي حواشي التجريد الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبع الذاتي جنس وماده بالاعتبارين وفصل وصورة بالاعتبارين فطبيعة العرض عرضي وعرض بالاعتبارين وهما يدلان على ذلك ان المحكوم عليه واعني مفهوم الاضافة بالمضاف الحقيقي وعن معروضه وعنهما جميعا بالمضاف المشهور وعبر المعلم الاول في تعليمه عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف واورد في التمثيل المشتقات وهي حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظائرها بذا ومخلص الكلام ان مفهوم الابيض مثلا ما له البياض مطلقا سواء كان عين البياض او معروضه او المركب منهما ولهذا يصدق على كل منها وان لم يعتبر في مفهومه غير البياض وهذا كمفهوم الكلي الصادق على المنطبق وعلى الطبيعي والعقل قول الشارح رحمه الله فحكم مطلقا انها لا موجودة ولا معدومة يمكن تصحيح هذا القول على وجه لا يكون باطلا ولو كان بالقياس الى طرف واحد وهو ان يؤخذ الكلي من حيث هويته وذاته فانها ليست من حيث هي لا معدومة ولا موجودة اذ الوجود ليس بثابت في مرتبة هويته الممكن ولا رفع الوجود ان كان نقيضه بثابت في تلك المرتبة بان يكون قولنا في تلك المرتبة قيدا للوجود المضاف اليه لا للرفع لا قيدا للرفع الذي اضيف الى الوجود على ان للمحو ان يرفع النقيض عن مطلق نفس الامر لا ارتفاعها هو في مرتبة من مراتبها الا ترى ان رجلا اذا تحرك الى السوق فيصدق عليه انه ليس بمتحرك في الدار مع انه في بيته قول الشارح رحمه الله وهو ان الشر ليس ضد الخير اه الشر كالخير يطلق بالاشتراك والتشابه على معنيين حقيقي واضافي والاول عبارة عن عدم ذات او عدم كمال لذات والثاني ما يكون منشأ لعدم ذات او عدم كمال لذات او مصححا له فالاول شر بالذات وهو

لا محالة عدم او عدم مرتبة له الضارر وهو امر وجودي يمكن ان يكون ضدا لما هو خير بالذات وهو الخير الحقيقي او بالعرض وهو الاضافي في حق له النافع فشبهة الثنوية وهي ان المبدأ الواحد لا يصدر عنه خير وشر معا ان كانت الخير والشر الحقيقيين فجوابهم كما اشار اليه وهو ان الشر امر عدمي لا ذات له حتى يمكن صدوره عن فاعل فلم يصدر عن المبدأ ما هو شر حقيقي اصلا وان اعتبرت الشبهة في الخير والشر الاضافيين فجوابهم ان الاشياء الموجودة ينقسم بحسب الاحتمال العقلي الى ما الاشرية فيه اصلا وما هو شر محض ولا يكون الشر فيه غالبا وما هو بالعكس منه وما يتساوى فيه المقابلان فهذه خمسة اقسام ثمنة مبناها وهي التي يكون شرا محضا او شرا اوساويا والملايس بشر غير موجودة لان كل موجود فهو اما محض الوجود او وجوده اغلب على عدمه كيف والشيء الموجود لا يكون فاقدا لذاته وذاتياته بل لا يفقد فيه اذا فقد الا بعض صفاته وعوارضه فالوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات اكثر من الاعدام الاضافية فالصادر عن المبدأ الاول اقسام باقيان بالاشر فيه اصلا والاظلة كالعقول الفعالة والانوار القاهرة وما في سلسلة كالاجسام سيما الكائنة وهما جميعا من اقسام الخير اما الاول فظاهر لانه خير حقيقي واما الثاني فلان في عدم شر الزيد من وجوده فيكون وجوده خيرا اضافيا فهي صدورهما جميعا عن المبدأ الاول الخير المحض وبهذا سلك المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية والاول طريق افلاطون ايضا في الاول من اشتباه الامر العدمي بالوجودي وفي الثاني من اشتباه احد المتضايفين بالاخر قول المصنف رحمه الله واما الاعدام فالاشترط فيها امكان ذاته السبب اللم يكون بعض الاعدام لا يشترط فيه المحل الممكن وفي بعضها يشترط والمشترط فيه المحل والامكان قد يشترط فيه الامكان المتقدم وقد لا يشترط ذلك اذ العدم معناه رفع الوجود والوجود قد يكون قائما بذاته فيرتفع بارتفاع محل يوجد فيه

الوجوه كالباري جل اسمه فلا يتصور له عدم اصلا وما وجهه لممتنة فيتصور له عدم عن محل متصف بالامكان ولو بحسب الاعتبار العقلي في ظرف التحليل كعدم العقول والنفوس عند تصورها مجردة عن الوجود لو امكن ذلك وما وجوده يحتاج الى امكان زايد على امكانه الذاتي فيتصور له عدمان عدم بازاء وجهه ممتنة مطلقا وعدم بازاء وجهه المقيد بالامكان الاستعدادي فيقدر تضاعف الامكانات في شيء يشترط في عدمه تلك الامكانات فيما تصادفي لان الامكان الاستعدادي اذا امكن الوجود حاصلا من المبدأ الفياض اذا تقرر هذا فنقول العدم والحادث لا يتصور بالقياس الى ذات الحق تعالى ذلك الوجود بلا عدم والغنا بلا حاجة والقدم بلا حدوث واما القدم ويسمى ايضا بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التي يشترط في مايقابلها قابليه وامكان عام بالقياس الى المفارقات من اسماء السلوب وعدم الحركة وهي عبارة عن التغير من حالة الى حالة على التدريج ولا يتصور الا ان يكون الموصوف بها موجودا ثم وجودا ثم جسما ان كان عن الجسم فهو من اسماء الاعدام الموجهة الى هذه الامكانات واسم السكون والموت فهو منه وهو عدم حركة الجوهر عن الجسم الذي كانت فيه قوة الحيوة وان كان من غيره فهو من السلوب لا يسمح باسم مخصوص وعدم الحس عن الحيوان لكونه عبارة عن اساس جسم لطيف حيواني بصورة مستعدة عن عادة يسمى باسم خاص كالحذر او نحوه كالعمى والصمم والبكم وغيرها وفي غير الحيوان لا يسمى باسم ولكنه يفتقر من الوجودات الى استعداد نوعي فوق الجنسي فعدمه من افراد ذلك النوع يليق ان يسمى باسم اخص من اسماء الاعدام المختصة من افراد غيره نوعه لا يكون كذلك كالعمى في غير العقرب وما يفتقر بعد ذلك الى استعداد شخصي بعد تلك الاستعدادات والامكانات فيستحق عدمه المقابل له لان يسمى باسم مخصوص اخص من اسامي الاعدام المذكورة

الفقارة الى استعداد شخصي وما يفتقر بعد ذلك الى استعداد زماني فيتصور جملة الزمنة وجهه الشخصي فعدمه بالقياس الى ذلك الزمان يحتاج الى مثل تلك القابلية في المحل ويستحق لاسم يليق به فالمرد به بالنسبة الى النساء والصبيان لا يسمى باسم زايد وبالنسبة الى الرجل البالغ يسمى باكوسجية قوله مدسره والاصطلاحات مختلفة لا بعد ان يكون اشارة الى تخالف الاصطلاح في العدم والملكة وفي بحث على ما يحكى عن فرفوريوس والفلسفة الاولى فان الضد الذي يستعمل فاطيغوريا من الشفاء المضد المستعمل غيره فان الشيخ في منطق الشفا فلنقسم الان التقابل على الوجه الذي ينبغي ان يقسم عليه بالاصطلاح الذي فاطيغوريا س وهو غير المصطلح عليه في العلوم ويجب ان يجمع هاهنا امرين نقدمني نفسه ثم قسم التقابل على اصطلاح المنطق بكذا التقابلان اما ان يكون موضوعهما معقولة بالقياس الى الاخر فهما متضايفان واما ان يكون الموضوع صالحا للاشتمال على احد الطرفين الى الاخر فيكسى واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للاشتمال على كل واحد منهما الى الاخر او لا على احدهما الى الاخران لواحد لازم له فبقي القسم الاول تقابل العدم والملكة مثل العمى والبصر ثم قال واما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرتهما واما دخل فيه مجموع ذلك بسر فاطيغوريا س اضدادا سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديين ولكنك اذا كان الموضوع ينتقل من كل منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا يرد فان جميع هذه بسر اضدادا في هذا الموضع ولا يخالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والاخر عدميا وعلى اي الحالا الاعدام كان اذا لم يكن على النحو المذكور فلا يجب ان يستشكل المتعلم لكتاب قاطيغوريا س بان يجعل العدم غير الضد فانا لا ان الضد هو ذات تخالف المعنى الوجودي في الموضوع والعدم ليس بذات فان الضد الذي تحقق في هذا الكتاب ليس بمعنى به هذا اشهر قول العشرة قلنا

لا نسلم انه مفهوم له آه فنحن اما ان لا نعترف المقدمة التي ادعاها المعترض وهي ان ما ليس بممكن عام لا مفهوم له قد اقام عليها الدليل وهو قوله لان الممكن العام هو المفهوم الموجودة والمعدومة فنعترف بها غير موجه او نمنع طلب الدليل على مقدمة والدليل قائم فطلبه طلب لما هو حاصل وهو بط بالضرورة فلا يمكن ان يكون ما استند به معارضة لدليل المقدمة واما ثانيا فان قولنا كل ما ليس بممكن ليس بانسان ليس قضية طبيعية حتى يكون الحكم فيها على نفس الموضوع بل هو قضية محصورة والحكم فيها على الافراد فيستدعي وجود الافراد ولا فرد لهذا المفهوم ضرورة واتفاقا واما ثالثا فلان هذه القضية وامثالها يصح ان مطابق الحكم وهو صدقا حال الموضوع الذهني الغير في منحصرة في القضايا الطبيعية وقولنا كل لا ممكن لا انسان وكل شريك الباري ممنع وكذلك سائر المحصورات التي حكم فيها على الموضوعات المستحيلة كالاشياء والمعدوم المطلق والمجهول المطلق ونظايرها باحكام تناسبها كالامتناع وعدم الاخبار وعدم المعلومية وغيرها ليست قضايا كاذبة مرارا بل انها من قضايا حقيقية وحملياتها غير بينة فهذا الاشكال وتظايره منه دفعه بمثل ما ذكره قوله مدسره وما يقع الغلط احد آه المركبة من اجزاء متشابهة آه اعلم ان اجزاء الماهية ما هي مهية لا يجوز ان يكون متشابهة والا لكان منها عرضيا للمهية تحصلها بغيره وغنائها عنه جاسواه وبما هو اقل منه كما بينه الحكماء في مقامه وبنوا عليه ان محل المعقولات لا يجوز ان يكون جسما او جسمانيا فالاجزاء المتشابهة ليست اجزاء النفس المهية بل الوجود اذ لو وجد مقدارية والا لكان في المقدار نفسه والثاني في المتكمات المتصلة كالجواهر والاجسام وما يقاربها وقوله انما يصح هذا فيما ورد الشكل آه يدل على ان اخذ الجزء مكان الكل فيما اجزاء متشابهة يصح في بعض المواضع دون بعض وليس الامر كذلك اذ كل ماله اجزاء متشابهة

فيصح اخذ الجزء مكان الكل في جميع الاحكام الذاتية للكل والكل والجزء في المهية ولوازمها بالجملة الاجزاء المتشابهة اجزاء مقدارية والاجزاء المقدارية متساوية ومماثلة للكل واما آلة دايرة والمربع والفلك والعرق وغيرها فليست بهذه الصفة اصلا فما عرضه ذات اجزاء مقدارية فالنفي مثلا انما هو اجزاء للدايرة لا بما هي دايرة على الخصوص بل بما هي خط مستدير حتى انا لو فرضنا قطعة من الخط المستدير هي اعظم من الدايرة كان سكون دورا او نصف دور او اصغر منها كان سكون ثلث دور ربما منها كان لها قطع واجزاء متماثلة لها في طبيعتها الخصيصة الفرجارية وجزء المربع ليس جزأ المربع بل المقدارية فيكون شبيها به وكذا الحجر المقداري للفلك ليس جزأ لحقيقة الفلك والا لكان فلكا مثلا بل مقدارية جزئية وكذا جزء العرق مع كونه من الاعراض المتشابهة بحسب الاسم وقد عرفت بانها ما يساوي جزءا كالها في الاسم والحد وذلك لان الشيء قد يكون بحسب نفسه متشابه الاجزاء لكن يعرض له معنى اخر ويقع النسبة بحسبه الى ذاته المتشابه فعلى هذا لا يكون جزء المقداري الذي يجب في ذاته مشاركا لكله مهية الخيطية ولا اسم بسمى فجزء العرق على اي وجه كان جزء مقداري لحقيقة المتشابهة الاجزاء الا لكونه مقدرا بشكل مخصوص مشروطا بتجويف وطول او حركة او سكون فعلى هذا لو اريد بالصدق اسم الشريان والوريد والعلق الذي يحيط اجزاءها التي لا يكون فيها بتجويف لم يرد نقضا في الغلط ههنا انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان قطعتي الدايرة مثلا ليستا جزئين للدايرة بما هي دايرة بل الخط المستدير فالكل مشابه لجزئه المقداري دائما واما العدد وما يتركب منه فالتفتيش عن قوله مدسره وهذا الشك يتضاءل اخذا ما قوله آه هذا الشك مما ذكره بعض المنكرين لاستعمال المجهولات بالدليل ربما اورده بعض المتكلمين المنكرين لوجوب النظر في معرفة الله تعالى فقد قال في القياس البرهاني الاقتراني على هيئة الشكل الاول وهو اولى الحجج باعطاء النتيجة المطلوبة ولا شك

في ان القدح فيه يوجب القدح في سائر البراهين والحجج بالطرق حتى يلزم لهم ان لا سبيل لاحد الى تحصيل
المطالب بالدليل بطريق اخر وبهذا قد يعتذر بعض الصوفية الذين كان معاصر الشيخ الرئيس ابو
فاجاب الشيخ عنه بمثل ما ذكره المصنف واعلم ان كون الاصغر مندرجا تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر بالقوة
لا بالفعل ليس معناه انه لذلك يجب الجزم في الواقع ليرد عليه ان ذلك غير صحيح في المجهولات الذاتية
وكثير من المجهولات العرضية فان زيدا في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم مندرج تحت
الحيوان والجسم في حمله العيني انما المراد كونه لذلك يجب الوجود العلمي وهذا الشك مخصوص بما تعلقا
المجهولات التصديقية بقيد معلوماتها والذي سيأتي يجري في استعلام المجهولات التصورية من
معلوماتها قول العلامة ره لانا لا نسلم ان الوجه المجهول لمنع طلبه الاولى ان يستبدل هذا
المنع بما ذكرناه من قبل في دفع هذه الشبهة وهو ان الشيء اذا كان معلوما من وجه ومجهولا من وجه كالانسان
مثلا اذا علم بوجه الضاحكية ولم يعلم بوجه الناطقية فيمكن ان يجعل الوجه المعلوم عنوانا للمصدق
عليه الوجه المجهول من الافراد ومرآة للملاحظة حقيقتها المجهولة تكافي قولنا كل ضاحك كذا
او بعض الضاحك كذا ويمكن ان لا يجعل لك معلومة بعلم اجمالي لانطباق الوجه المعلوم
عليها فيكون ح شيئا واحدا معلوما ومجهولا فلا يطلبه لامكون طلب المجهول المطلق ولا طلبا للحاصل فتطلبه
لا يكون طلبا للمجهول المطلق ولا طلبا للحاصل فتفوله وانما يكون كذلك لو لم يقترن به الوجه المعلوم
ان اراد بالاقتران ما في حدود القياس واجزاء التعريف فلا يكفي ذلك لان بين المعلومين
دون المجهول والمعلوم فلا يكفي ان في ان الوجه المجهول بما هو مجهول مقترن بالوجه المعلوم وهل
هذا الا كالاقتران بين الموجود والمعدوم وان اراد به ان الوجه المجهول من شأنه ان يقترن
به الوجه المعلوم اذا حصوله ومعلوميته فذلك غير مفيد وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره

حتى يعلم صدقه او كذبه والمثال الذي ذكر في هذا المقام لا يدفع الاشكال كما لا يخفى والضعف هذا الجواب
على الفاضل قوله ره والا كان الوجه المعلوم وانما يتوجه كون الذات التي صدق عليها الوجهان
ان كانت مطلوبة من حيث كونها ماخوذة كذلك اي بانها يصدق عليها الوجهان فغير معلومة بهذا
الوجه وهو جهة معلوميتها ومن حيث ذاتها بذاتها التي ليست هي تلك الجهتية مجهولة ولا معلومة بوجه
من الوجوه ولو بعنوان المجهولية فذلك ممنوع فان ذاتا من الذوات ليست من حيث هي معلومة
ولا مقصودة كما ليست مجهولة ولا معلومة من تلك الجهتية فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه وهو ان
الطلب يتوجه نحو الذات المعلومة الحاصلة بوجه لاجل معلوميتها وتحصيلها بوجه اخر وتحقيق
ما يمتنع عليه تجويز ان يكون لذات واحدة الخ امر الوجه بعضها اقوى من بعض وكذا الكلام في
الحصول العلمي الخ بعضها اجلى من بعض مع غيران يصير تلك الذات متكثرة بها قوله قدس سره
الان يحصل عنده بضرب من التواتر اه حاصل كلام المصنف كما فسره ان العلم باختصاص
الذات المجهولة بصفة لا يمكن الان يحصل بالتواتر كما في المحسوسات وانت تعلم ان هذا على تقدير
صحته انما يجري في الذوات المجهولة الشخصية التي لا يمكن العلم به الا عن طريق الاحساس او ما
ينتهي اليه امر التواتر وغيره والمطالب الكسبية ليست منحصرة في استعلام الشخصيات بل من علم
عنوانا كليا للذات كلية مجهولة ولصفات اخر مجهولة فيمكن له ان يستعلم بوسيلة ذلك العنوان
صفاتي اخر مختصة او غير مختصة علما كليا او علما جزئيا ممكن علم او لا اذ ليس مفهوم الكاتب مثلا الوجه
الذي حاز صدقه على بشر من حكم على افراد المحققة او المقدرة بانه كذا وكذا فقد حصل له علم
اخر بصفة اخرى او صفات اخر للافراد الكاتب على الوجه الكلي من غير ان يعرف شخصا من اشخاص
الكاتب بخصوصه الا من طرق الاحساس والتواتر وبهذا القدر كاف في هذا المرام ولا يدرى ما

انه يكون موجودا كل حقيقة مخصوصة لها صفات مخصوصة بالنظر والدليل بل رب حقيقة مخصوصة لها صفات
مخصوصة ليقع بها مرة لا صفة مرة صفاتها في طريق الفكر وحدود النظر كما اطبر المذكور المسمى بالبيضاء
في لغة العرب وقد تقدم ان لغة اليونانية وهو طاير ابيض يضرب به المثل في البياض كما يضرب بالغراب
المثل في السواد ولا مقارنة في غاية الطول وفيه ثقب كثيرة يخرج منها اصوات عجيبة وهو حوص الالحان
واما قصته العجيبة هي انه يعيش الف سنة ثم يلقي ريشه ويموت فيجمع الحطب حوله فيضرب
بجناحيه على الحطب فيحرق هو فيخلق ابيض ويزاد به بعد مدة مثله وقد نظم العطار قصته هذه
في كتابه المعروف بمنطق الطير قوله قدس سره لا يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة اه قال قلت
كل واحد من فصول الحيوان مثلا كالناطق والصاهل وغيرهما مقوم لحقيقة الجنسية تقوم
للجنس وان لم يكن مقوما لها تقوم الفصل للنوع المركب منها قلنا تقوم الفصول للجنس ليس كتقوم
اياه بحسب هويته ومعناه لان معناه متقررة حد نفسه مع قطع النظر عنها لانها خارجة المعنى
عن معنى الجنس سواء اخذ لا بشرط شيء او بشرط لا شيء بل الجنس بما هو جنس يفتقر الى الفصول
في وجوده وتحصله العيني او الذهني فالجنس بما هو جنس معنى لا وجود لها في الخارج ولا يحصل له
في الذهن الا باتضمام احد الفصول المقسم اليه قوله قدس سره ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات
مختلفة بذا ما يدل على ان للوجود هوية في الاعيان غير المهية ولو كان امرا عقليا انتزاعيا
محضا كسائر الامور النسبية المنتزعة عن نفس المهيات لكان حاجته الى المقوم تابعة لحاجة
المهية اليه فتتعدد بتعدده ما وتتوحد بتوحده ما قوله قدس سره ويحتاط حتى لا يكون العلة ما يعم
الماخوذات عللا اه الحق الذي لا محيص عنه ان الواحد العددي الوجودي لا يجوز تواتر العلل المستقلة
او غير المستقلة عليه لوجوه العلة بخصوصها مقوم لوجود المعلول بخصوصه فتعدده ما يوجب تعدد

ووصفها بوجب وحدته اللهم الا ان يكون ذلك الواحد ذا شئون كثيرة واطوار متعددة وكذا الكلام
في الواحد النوعي بالقياس الى العلل المتخالفة بالنوع والا لكان المعلول اقوى تحصلا من علته وسواء
في ذلك التبادل الابتدائي او على التعاقب ايس اذا فرض مستقلا طبيعة واحدة الى طبيعتين
فاما ان يكون لخصوصية احدهما مدخل في حصول المتمم ان يحصل بالاخرى ضرورة وان لم
يكن لكل فعادت العلة الى الطباع المشترك وهو امر واحد متفق فيها فاختلف المعلول فاظهر
الا ان كانت العلة بالحقيقة هي الطباع المشترك ويكون الخصوصيات ملغات في العلية ويكون جعلها
علة مغالطة ويرد باب اخذها بالعرض مكان بالذات ولك وصى الشيخ قدس سره بالاحتياط فيه
واما اذا كان المتم طبيعة جنسية ذات وحدة مبهمة فيجوز ان يتقوم بمعان متخالفة الحقائق
كالجنس بالقياس الى الفصول المقسمة اياه انواعا والمقوم لمعناه وجودا وكذا حكم الهيولى المشتركة
الشخصية وذلك لضعف تشخصها وتصور وحدتها الشخصية وابهام وجودها الناقص المفتقر
الى اي تخصيل وجودي كان ولكونها قوة محضة منفعلة بكل هيئة وصورة كما ستعلم فيجوز ان تستند
بمقومات مختلفة الحقيقة كالجنس والفرق بين الهيولى والجنس ان الجنس بما هو جنس له وحدة ما
بحسب معنى المعاني المختلفة عند اعتبار انضياف الفصول اليه وانما جردت طبيعتها عن القيود
الفصلية فهي ذات وحدة وجودية ذهنية قابلة للصور العقلية المكملة اياها واما الهيولى فهي المادة
الخارجية ونسبتها الى الصور الخارجة كنسبة طبيعة الجنس المأخوذ بالمعنى المذكور الى الصور النوعية
وبالجملة فوحدة الهيولى وحدة شخصية ناقصة يساوق الوحدة الذهنية الجنسية فكل من الجنس
والمادة يصلح لان يتقوم بحسب المعنى او الوجود بمقومات مختلفة وذلك لضرورة كل منهما عين
كل واحدة من علل المقومات اياه ولا يمنع ان يكون لمعنى واحد جنسي علل كثيرة ولو ناقصة الا اذا اشتملت

على طبيعة مشتركة او جهة جامعة هي ملاك العلة عنده دون الخصوصيات الا بالعرض حيث اللازم الواحد
بالنسبة الى الملزومات فقد ركب شبطا اليس مفهوم العرض مستندا الى المقولات التسع العرضية
والزوجية مستندا الى مراتب الشفع العددية كالاربعة والستة وغيرها وهي متخالفة الانواع عندهم
ومفهوم الشيئية والامكان وما يجري مجراهما الى المهيات المتخالفة والاعتذار عن بعض ما النقوض
بانها اعدمية كالامكان ودعوى بعضها انها حقايق متخالفة كالزوجية غير مرضية اما الاول فلان العدم
من حيث اعتباره وصدقه كالوجود في الافتقار الى السبب واما الثاني فلان مثل الزوجية و
ان فرضت انها حقايق مختلفة فلا شبهة في ان لها معنى مشتركا واحدا لازما فلا حاجة في ذلك المعنى
اللازم مسندا الى تلك الحقايق وما ذكي ان اطلاق الزوج على زوجية الاربعة وزوجية
الستة بمجرد الاشتراك اللفظي فقد خرج عن الانصاف وكذا امر اعتذار عنهم في اشتراك طبيعة
الجنس بين فصول متخالفة الحقيقة مقومة للجنس بان تلك الفصول العلها تشترك في قدر
جامع هو ملاك السببية يرد عليه ان القدر الجامع ان كان جنسا لها فالكلام راجع الى ما
اذ هي خارجة عن طبيعة جنسها وملزومة لها لا محالة وكل ملزوم فهو علة للازمه فتكون للازم"
واحد علل كثيرة وكذا الكلام في فصول الفصول اذا كانت هذه الفصول مشتملة على جنس اخر
حتى يلزم اما التسلسل او الدور او الاشتمال الى ما قصدنا والاولان محالان فتعين الثالث
وان كان القدر الجامع عرضا لازما او مفارقا فالكلام في اسباب عروضه الى ان تنتهي تلك الفصول
قائم لا يتم لعل القدر الجامع هو معروض لها او علة مشتركة لها وعلة للجنس اتفق بوجه من الوجوه
لانا نقول لو كان الجامع علة للفصول ولم يكن بتوسطها علة للجنس فلا فائدة في فرضه وان كان
هو علة للجنس بتوسط الفصول فهي على متخالفة الحقيقة لامر واحد وان كانت غير مستقلة"

متخالفة

والاندفاع في هذا المقام ان يقال لم لا يجوز ان تكون طبيعة واحدة نوعية
مسندة الى طبايع مختلفة نوعا متخالفة بتلك الجنس اذا اخذت طبيعتها من حيث هي مجردة
عن غيرها فهو نوع واحد وكذا الكلي الذي هو العرض العام بالقياس الى الانواع المختلفة المندرجة
تحته قد يكون نوعا حقيقيا بالقياس الى افراده الذاتية فما وجه التوفيق فنقول اما طبيعة
الجنس فباعتبار ما جنسا قد علمت انه غيرها نوعا فلعل حاجتها الى الفصول المتخالفة من حيث
اعتبار ما جنسا لا من حيث اعتبار ما نوعا او مادة عقلية لانها من حيث وجودها النوعي المتفق
الافراد يكفيها بما هي واحدة نوعا علة واحدة نوعا بما هي متعددة شخصا علل كثيرة تلك واما
العرض العام اذا كان نوعا فلعل حاجته في وجوده النوعي الى المعروضات الكثيرة المتخالفة
انما هي من حيث كثرته العددي الى اشخاصها الوجودية لا من حيث وحدته نوعا الى معانيها النوعية
مثلا العرضية لها مفهوم واحد تعرض لحقايق الاعراض من حيث وجوداتها المتخالفة عددا
لا من حيث ماهياتها المتخالفة نوعا وجنسا قوله مدسرة ولا يتمشى دعوى التعدد قد علمت ان
الشيء اذا كانت له تحصلات مختلفة نوعا كالجنس بما هو جنس يجوز ان يكون مقوما وجوده
التحصلي امورا متعددة نوعا كالفصول المختلفة ويمكن دعوى التعدد في العلة المقتضية
له انواعا اذ لو كانت علة تحصلها انواعا من القدر المشترك الجنسي الذي منها كان المقتضي
اقوى تحصلا من العلة بل المعنى الجنسي لا اقتضاء له في ذاته اصلا لكونه امرا بالقوة فرتبة التحصل
ولو كانت العلة لها امرا متفقا نوعا من غير مناسبة وكذا الكلام في العيوب المشركة باعتبار
تنوعاتها المختلفة كالماء والنار والحيوان والنبات فلكل تحصل نوعي لها علة اخرى من صورة
نوعية واما كون الصور من حيث هي الصورة علة لوجود كل جوزة الف ففيه ان هذا المعنى

امر عقلي اعتباري لا يصلح علة للعيوب المتحصلة بل لو امكن ذلك لصلح ان تكون علة لها باعتبار
جهة واحدة واشتراك فيها العيوب تلك الجهة لا وجود لها في الخارج لانها اعتبار ذهني فيكون
سببية القدر المشترك من الصور للعيوب من جهة واحدة منها المبهمة في الطرف التحليلي من الذهن"
فان قلت المادة من الاجزاء الخارجية للمركب وما ذكرته بوجه كونها من الاجزاء العقلية كالجنس الا
فما الفرق بين المادة والجنس قلت معنى التركيب الخارجي من المادة والصورة ليس ان كلا
منهما موجود بوجود مغاير للاخر والا لم يحصل منهما واحد طبيعي بل معنى ذلك كون الشيء بحيث
يصدق له معنيان هو واحد بهما بالقوة وبالاخر بالفعل ثم يمكن ان ينقلب صورته الى صورة
اخرى كالماء اذا صار هواء فان الماء من حيث جسميته ما بالقوة غرتام الحقيقة ومن حيث صورته
ما بالفعل فاذا انفسخ صورته المائية فلا يبقى هو من حيث كونه ماء لكنه يبقى من حيث كونه
جسما ولا يمكن مثل هذا في الجنس والفصل بما هو جنس وفصل ولهذا المطلب زيادة شرح
ليس ههنا موضعه بيانه قوله مدسرة واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شيء على شيء آه مرجع
هذه القاعدة الى قضية موجبة كلية ضرورية وحقيقة الموجبة الكلية يقتضي سلب محمولها
عن بعض افراد موضوعها وهو معنى السالبة الجزئية التي تلازم نقيض موجبة الكلية لان نقيضها الصريح رفعها
امر رفع الايجاب الكلي هو السلب الجزئي فاذا تحقق رفع الايجاب الكلي لم يكن المحمول
ثابتا للجميع افراد الموضوع فهو اما مسلوب عن الجميع او مسلوب عن البعض وثابت للبعض الاخر
على اي الوجهين مسلوب عن البعض في الجملة وهو معنى السلب الجزئي وذلك كلما تحقق
الجزئي فلم يكن المحمول ثابتا للكل وبذا معنى رفع الايجاب الكلي قوله مدسرة والقاعدة الكلية لاشتمال
شيء على شيء آه مرجع هذه القاعدة الى قضية سالبة ضرورية وحد قولها يقتضي سلب المحمول عنها

بعض افراد موضوعها وهو معنى الموجبة التي تلازم نقيض السالبة الكلية لان نقيضها الصريح
رفعها اعني سلب السلب الكلي وهو الايجاب الجزئي متلازمان اذ كلما تحقق سلب السلب الكلي
لم يكن المحمول مسلوبا عن جميع افراد الموضوع فهو اما ثابت للكل او للبعض ومسلوب عن البعض
الاخر وعلى الوجهين ثابت للبعض في الجملة وهو معنى الايجاب الجزئي وذلك كلما تحقق الايجاب
الجزئي فلم المحمول مسلوبا عن الكل وبذا معنى سلب السلب الكلي واما الجهات كالضرورة او الامتناع
فهي قيود مخصصة للقضايا والاحكام مبتنية على قاعدة الاشرف والاخس والنقائص الاعم يستلزم تحققها
الاخص ضرورة فاذا انتقض اصل القاعدة بشيء فانتقاض ما هو اخص منه كالضرورية والممتنعة
منه بذلك الشيء اولى واما الامكان الخاص فلكون موجبه وسالبته في حكم واحد فلا يتصور فيه
انتقاض ويكفي في اثبات دعوى الايجاب الكلي او سلبه الكلي ثبوت المحمول لفرد من الموضوع وسلبه عن
فرد اخر منه ليظهر ان المحمول غير ضروري للجميع ولا ممتنع للجميع بعض الكل الافرادي كما هو شأن
المحصورات كالاكثر قوله مدسرة كالدوية فانها لطبيعتها لم تكن ان تكون سوادا وبياضا آه اعلم ان
بتخلف الفصل السواد وفصل البياض اعني قابضية البصر ومعرفة واللونية ليست جنسا لهما بل
مادة او موضوعا لهما فان قلت اذا كانت اللونية متحققة في السواد والبياض فلا تضاد بهما اعني قبل
الجنس فان كان تضاد بينهما فمن قبل الفصل فالمضادة بالذات هما الفصلان وهي شرط في
الاشتراك في الجنس القريب والفصلان لا يشتركان في الجنس القريب لانه خارج عنهما والجنس فانه
لما هو جنس لم يحط بهما تعاقبا على موضوع واحد بهما عرضان مستقلان لا فصلا عرضين
قلت لا يخفى هذا الشك بما يشير اليه قوله وفي الاعيان لا يتصور اذ لا لونية مستقلة في الاعيان
بعنوان جنس السواد وفصله متحدان جعلا وجودا ليس لجنسه جعل وفصله جعل اخر فتغاير

الخلاف الثانية بين فصله وفصل الباض ثابتة بينهما اتحادا بالذات وهما مشتركان في الجنس القريب
والفصلان ليسا غيرين مستقلين بالوجود متحاذيين عن اللونية بل انما يفصل الذهن كلا منهما
والباض لا جزء من مشترك ومخصص وبجرد اللونية بل حقيقة فصل الفصص عن الفصلين فيصير مركبا
لكل منهما قوله قدس سره والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها آه الفرق بين الطبيعة الجنسية
والطبيعة النوعية ان الاولى يمكن الكليها بالنظر الذي يمكن على كل فرد منها والثانية يمكن لها بحسب
الواقع ما يمكن لكل فرد منها وكذا يمكن فرد منها من حيث هيئة ونوعه ما امكنت على سائر الافراد
وليس انه يمكن على كل شخص من حيث شخصيته كل ما تشخصت به سائر الافراد كما يوهمه عبارة الشارح
المحقق وهو قوله لكن بانه في امكان تخصص كل شخص من اشخاص بسائر ما تشخص به غيره فان تشخص
كل واحد من الاشخاص انما يكون بتعين الوجود نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع وقد تبين
ان تبدل مقوم الحقيقة غير جائز وعبارة المصنف فان ما تخصص به اشخاصها واليقان تشخص
به اسد واولى اذ يمكن الكل هوية شخصية سائر ما يوصف به هويات شخصية لنوعه من اللواحق العرضية
قوله قدس سره وليس التصديق هو نفس النسبة الايجابية آه قد علمت ان التصديق مطلقا عبارة
عن حالة وجودية او ادراكية للنفس متعلقة بنسبة الحكمية سواء تطابق نسبة خارجية او لا تطابق
والتصديق السلبي يشارك الايجابي في كونها جميعا حالة نفسانية الآن مطابق هذا التصديق
ان كان صادقا فهو الموضوع او عدم نسبة له فان اريد بالسلب نفس التصديق فلا شك ان حكم
وجودي وان اريد به مطابقه فهو عدم او عدم مراد يكتفي في حكمنا ان ليس زيد بموجود او ليس
بكاتب عدم زيد او عدم نسبة الكتابة اليه فمن قال ان السلب حكم عقلي لا بد له من ثبوت اراد
بالعقلي الاول ومن قال انه رفع النسبة وقطعها فليس بثابت اراد به المعنى الثاني قوله قدس سره

فالمطلق العام في المحيط لا يعرفه الا في الضروريات آه كل قضية اما خاصة من الجهات كلها فهي مطلقة
عامة الاطلاق وهي التي بين حكم سلبي او ايجابي مع قيد ان يقيد بشيء ذاتيه او وصفيه او وقتيه او عامة غير خاصة
عن الجهة فهي التي موجهة وهي التي بين فيها حكم مقيد بشيء كالضرورة ذاتي او وصفي او وجودي او دوام
او ضرورة ذاتية او دوام ذاتي فالاطلاق في القضية يقابل التوجيه يقابل العدم والمطلقة كما سبق
وعد المطلقة العامة من الموجهات من قبيل قد السالبة من المحليات فهي بمثابة اول القضايا الضرورية و
غير ما سوى الممكنة من حيث العموم لا من حيث الاعتبار لان اعتبار الاطلاق غير اعتبار التوجيه واما
الممكنة فهي بغير ما من حيث العموم والاعتبار جميعا لما علمت ان المطلقة ما بين فيها حكم بالفعل
والممكنة ما لا حكم فيها الا بالقوة فلا يمتنع ولها المطلقة لا تحقيقا ولا اعتبارا فاذا تقرر هذا ظهر
لك ما في كلام المتن فان اسقاط المطلقة وحدها ان كان من جهة العموم للفعليات فكل قضية
تعم غير ما ينفرد ان يحذف فالممكنة اولى بالحذف من المطلقة لصدقها في مادة لا يصدق المطلقة
وان كان لاجل الوجود لا ينفك عن الضرورة بحسب الواقع بمعنى ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالكل
الصحة لا يخلو احد طرفيه عن ضرورة ما بحسب الواقع فان ممكن الكتابة لذاته اما واجب
الكتابة وممتنع اللاكتابة او واجب اللاكتابة ممتنع الكتابة بحسب الواقع فلا امكان مجرد عن
الوجوب او الامتناع وكل منهما ضرورة بالجانب والتغاير بحسب الاعتبار ان كان ملحوظا في الموجهات
فهو متحقق في الجميع فكما ان اعتبار الامكان غير اعتبار الضرورة والدوام وغيرهما فاعتبار
الاطلاق الذي غير اعتبار التوجيه والتقييد فمن القول بان الاطلاق مشعر بالضرورة
في الكلية دون الجزئية مجانبة عليه مما لا وجه له ظاهر قوله قدس سره واعلم ان المشائين يثبتون
العكس بالاقتراض والخلف آه قد سبق ان الحجة الموردة في التعليم الاول كانت هكذا اذا صدق

شيء من ج ت فليصدق لا شيء من ج ت لا الاصدق نقيضها وهو بعض ت ج فبعض ت ج وقد
كان لا شيء من ج ت هف وقد اورد الاعتراض عليها بوجهين احدهما منهما مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية موجبة جزئية وهو انما يتبين في موضوعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك في دورتها
بانها تنتج بالخلف الذي بين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية تفصيلا عن الاول بالعدول عن
بيانها بعكس الى بيانها بالاقتراض واعتذروا عن الثاني بان الخلف قياس بين بنفسه فلا توجه
الاعتراض عليهم بان الاقتراض مبني على قياس من الشكل الثالث اجابوا بانه ليس كذلك لان الحدود
ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض وحملها ليس على طريق الحمل الشائع فالصورة ليست
بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل فيه تصرف ما في موضوع ومحمول اما بالعرض او التسمية
وتسمية الشيء باسمين لا يصير بها شيئين ولكنا نوصف الشيء بصفة ليس قضية بل تركيبا تقييديا
اذ القضية يستدعي تغاير الحدين قوله قدس سره وقد بينتهما بالخلف آه اي بينتهما عكس الموجبة
الى الموجبة الجزئية بالخلف المبني على انعكاس السالبة الكلية وقد كان بيان انعكاسها
بالخلف المبني على انعكاس الموجبة موجبة جزئية كافي الحجة المنقولة عن المعلم الاول فيكون البيان
دوريا وقد علمت انه فاسد وبالجملة اذا سقط الخلف عن احد البيانين امتنع بيان انعكاس السالبة
الكلية وبيان انعكاس الموجبة اما عن كليهما او عن احدهما او كلاهما بالاقتراض فقط اندفع هذا
الايراد قوله قدس سره ثم يبتنون الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس فيصدر البيان قد علمت
مرارا ان الاقتراض ليس صورة الشكل الثالث فاندفع هذا الدور ايضا قوله قدس سره فان الخلف
غير كاف آه لا يخفى ان العادة جارية بانه اذا سمي شيء باسم او بحد بحد او بوصف بعنوان فانما
يقع لذلك باعتبار معنى جامع هو مدار الامر ويكون له ذلك بحسب اقل درجة من ذلك المعنى الجامع

بوجه فرد ويستحيل ذلك الاسم او الحد بشرط ان لا يعوزه شيء من لوازم الاسم الاعم او
يقترن من لوازم الاسم الاخص وعليه مبنى الاصطلاحات المنطقية وغيرها كالهندسة والحساب وما يشبههما
فاذا اطلق مثلا في علم الحساب المخرج المشترك لمكسور فانما يراد به اول عدد يصح منه تلك المكسور
ويكون كل منها عادا له لا عادا زيد في ذلك او اعم منه وان صدق عليه معنى كونه بحيث يصح منه
المكسور فاذا دل الدليل على كون احد تلك الكثيرة بالصفة المذكورة فلا يحكم على شيء منها بانه مخرج
مشترك بحسب الاصطلاح الا اذا اظهر ان لا عدد دونه بهذه الصفة وكذا اذا قيل عدد كذا
او ثلثة امثال لعدد كذا فانما يراد به اول مراتب الضعف وادنى ما وجد فيه الثلثة الامثال لا
ما يوجد فرد ذلك المعنى وازيد منه فكذا الكلام ههنا في التقابض والعكوس فعكس كل قضية اول
ما يتحقق فيه معنى العكس ولا يعوزه شيء من احكام العكس التي منها كون الاستلزام منكرا من الجانبين
فعكس لا شيء من ج ت يكون لا شيء من ت ج لا ما يلزم من المعنى الاعم كليس بعض ت ج او ليس هذا الباب
او ذاك الباب بحيث لان كلا منها لا يشتمل على تمام اول ما يتحقق فيه معنى العكس بحسب الاصطلاح على
رجحان فيه الا كتفاء فان قولنا ليس بعض ت ج لو كان عكسا لا شيء من ت ج لكان مستلزما لها
كما بينا مستلزما وليس كذلك هف فعلم ان عكس تلك القضية معنى اخص من السالبة الجزئية ولما
لم يوجد معنى يكون هو اخص من السالبة الكلية ويتحقق فيه كمال معنى العكس حكموا بانها العكس لا غير
قال الشارح المحقق اللهم ان يخرج عنه الواجب آه لا حاجة الى هذا القيد لاخراج الواجب لان قوله
قدس سره له وجود بغير هذا الدليل على ما يكون وجوده زايدا على ماهيته والواجب ليس كذلك قوله قدس سره
فانما يكون حالا في فرد ما شايعا بالكلية هذا التعريف مع اشتماله على المشترك اللفظي فيه خلل
اخر وهو عدم شموله للاعراض المجردات والاعراض الا يتقسم من جهة ما لا يتقسم كالاضافات وغيرها

والاعتبار عن خروج القسم بانها امور عدمية غير محمولات مفهوماتها صادقة على الموجودات الخارجية
اذ كثير من الاشياء الخارجية مما يصدق عليها لذاتها حاد المفاضة وهو كون الشيء بحيث اذا اعقل
عقل معه شيء اخر وكل ما يصدق عليه صدق عليه شيء مفهوم افراده الموجبة والى معنى وجه المفهوم في
الخارج الاذ لك وقد عرفت المحمولات بتعريفات شتى ليس شيء منها خاليا عن الخلل والفساد اما
طردا او عكسا او كليهما كقولهم المحمول هو الاختصاص الناعت وكقولهم هو اختصاص شيء باخر
بحيث يكون اصدقهما نعتا والاخر منعوتا به فانه ينقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان النعت
محمولا بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب المحمولين ان كان بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد
غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الاخر فورد عليه النقض باحوال المجردات فزاد واقيدا اخر وهو قولهم تحقيقا او تقديرا
فبقي النقض بالاطراف والاضافات وغيرها مما لا سراية فيه وقد ذكرنا بعض المباحث في شرح
الهداية الاثيرية مفصلة مع مراد فلير جع اليه والاولى في تعريف الحلول ما الهمنا به وتحدسنا
عناية من الله تعالى وهو كون الشيء بحيث يكون وجوده بعينه وجود شيء اخر بعد تمام ذلك الشيء
الاخر فخرج بقولنا المفروض الايراد ات طردا وعكسا صدقه على الاعراض كلها وعلى الصورة النوعية
بما هي متأخرة عن موادها وكذا عن سائر انحاء الحصولات النسبية كحصول الفصل للجنس بما هو جنس
وحصول كل منهما للنوع وكالمادة والصورة للمركب الخارجي كما يظهر بالتأمل قوله مدبرة ولا يحتاج
في تعريف المدبر الى التقييد بقولنا لا لجزء منه فقد عرف المشاؤن العرض بقولهم هو الموجود في
شيء غير مقوم به لا لجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فمنع قيود اربعة فقولهم في شيء اراد به
الشيء الواحد لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ازيد واما العدد وغيره من الكلية وغيرها فالموضوع في

كل منهما من حيث كونه موضوعا لامر واحد ولا يشترط كونه واحدا حقيقيا او واحدا بجميع الوجوه
فموضوع العشرة مجموع الوحدات لكل واحدة والا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات
امر واحد فان قلت فتقل الكلام الى كيفية عروض تلك الوحدة وبيان موضوعها قلت لا يلزم ان
تكون وحدة كل موضوع عرضا لاحقا به خارج حتى يعود الكلام الى وحدة موضوعه بل يجوز ان يكون
لموضوعات وجوده سيما على ما ذهبنا اليه من ان الكل موجود بعين وحدة هي عين وجوده الخاص به
والوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود الكل شيء هو صورة ذاته الموجودة به وبذلك يخرج
الجواب عن هذه الشبهة التي توقف فيها شيخنا الفاضل مثل الامام الرازي وغيره في دفعها و
ربما توهم ان قولهم ان شيء لا لخارج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان كون الكل في الاجزاء قول
مجازي لان الكل انما هو موجود بحسب نفسه لا في الاجزاء اذ لو كان الوجود نسبة الى الاجزاء فاما ان
يكون في كل جزء جزء فيكون الكل كالواحد والمفروض خلافه واما ان يكون في مجموع الاجزاء
وهو ايضا خلاف نفس المجموع لانه في المجموع فلكل كل صورة تامة في اجزائه هي نفس وجود اجزائه
بمعنى ان شيء اخر موجود في اجزائه كما ظن ولانه موجود في واحد واحد منها كما توهم ودين
بهذا يعلم ان الصورة النوعية هي عين وجود المركب الخارجي وان التركيب بين المادة والصورة
فيما له صورة في الخارج اتحادي وان العشرة مثلا صورتها عين الوحدة التي هي مادتها نعم يجب
بالتثنية في هذه الامور مرة بعد مرة لئلا يزل او للتفهم واما قولهم غير مقوم به فاحترز عن وجود ما يحل
في المادة وتقوم بها موجودة به فلا يخرج بالمكون هيئتها بل صورة اعلم ان صفات الامور كما حققه
الشيخ الرئيس في الشفا تكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات
متقومة بالفعل ام لا فكون فعلي الاول اما ان يكون الصفة التي يوصف بها تلحقها مخارجة

عنه لحوق عارض او لازم او ليست ملحقة من خارج بل هي جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان تكون الصفة
ملحقة ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزأ من ذاته او ليست جزأ منها او لا تكون الصفة مما تقرر ذاته بل هي فيها
تكون لحوق لازم او عارض لما يقرره بالذات وتكون لحوقها بالتبعية مثال الاول وجود البياض
للجسم والضحك للانسان ومثال الثاني وجود النفس للانسان ومثال الثالث وجود الصورة الجرمية
للجسم المطلق ومثال الرابع وجود الصورة للهيولى ومثال الخامس وجود البياض او التحيز للهيولى واما
وجود الفصل للنوع او الجنس بحيث يكون الفصل فصلا والجنس جنسا فهو قول مجازي لان
بعض الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجودها وجود امر واحد ويقتضي النسبة سواء كانت
بغير او باللام الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اذا اخذ كل من الجنس والفصل امرا
تحصلا بحسب مفهومه ومعناه فيكون نسبة الفصل الى النوع بالدخول في مهيته وحده معنى
والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده دون معناه فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني
واما قولهم لا لجزء منه فاحترز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من
حيث هما طبيعتان ومن وجه عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان ومن وجه كل للاثنين
والصورة في المركب فان كلا من هذه الاشياء موجودة في شيء هو جزء منه ووجه العرض في الموضوع
ليس كذلك واما قولهم لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته
الا في محل ومن حيث شخصيته الا في محل معين وبهذا يقع الامتياز بين وجه العرض في موضوعه
ووجه الجسم في مكانه ووجه الشيء في غايته والعرض كالنفس في استحالة
كون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء عن ما ينسب اليها بخلاف الطبيعة
فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص به كلزوم المكوب

في الفلك والنهر المحوي له الفلك في حاويه فهو لا يقتضي عروضه عدم مفارقة الجسم عن جزء مطلق
وزمان مطلق وعدم مفارقة الانسان عن غاية مطلقة وعرض مطلق لا يوجب المنسوب اليه موضوعا
وذلك لان معروض القوام شيء دون ما هو فيه كالمكان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي
محلا شخصيا والامور الكلية لا وجود لها الا في جزئياتها وهو معها وعالا وجوده ليستحيل ان يوجد فيه
شيء اخر من الخارج وكلامنا في الوجه الخارجي فليس الجسم بحسب وجوده الشخصي مما يفتقر لذاته
الى مكان معين او زمان لكن كون كل جسم شخصي مفتقرا الى زمان ووقع فيه مرحت يتعاقب
بعاضه وانائه جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم يصير
في الآن المكون في زمان فان قلت لم صح وجود الجسم في آن يلزم ارتفاع النقيضين بعدم اتصاف
لا بالحركة ولا بالسكون لان كلا منهما زمانية في قلنا يكفي الجواب عنه بوجهين احدهما الجسم المتحرك
كالفلك مثلا متصف في كل آن بانه متحرك وهو يوجب المفهوم العرفي ان يكون حركته في تلك
الآن او في الزمان الذي هو ظرفه فقولنا هذا الجسم متحرك في الان لا يستدعي ان يكون حركته في الآن
اذ يجوز ان في الان قيدا وظرفا لاتصافه بالحركة لا لنفس الحركة ولا يستدعي اتصاف السكون في الآن
وذلك لان معنى رفع الحركة بمعنى شأنه الحركة ورفع الحركة في الان اذا كان في الآن قيدا
للرفع لا يستدعي ان يكون الرفع فيه فلا يلزم منه كون السكون ثابتا لان رفع المقيد اعم من رفع ذاته
المقيدة او رفع قيده والاعم لا يوجب الاخص فيجوز ان يحصل رفع الحركة في الآن بوجه الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو ظرفه فقصد بها رفع الحركة عليه والثاني ان خلو الجسم عن الحركة
والسكون وان كان مستحيلا بحسب نفس الامر فكر لا استحالة في خلوه منها بحسب رتبة من مراتب
نفس الامر فكان زيد الموجود في الارض لا يكون متحركا ولا ساكنا في السماء لكون الواقع اوسع

منها فانك الجسم المتحرك في الزمان ليس كذا ولا متحركا في الآن فان قلت الاجزاء الكونية لكونها
اجزاء عند هم يشع عليها مفارقة الكل منها الخاصة فيكون اعراضا قلت استحالة المفارقة على الموضوع
في العرض لاجل ان وجهه ونشخصه لذاته يستدعي الافتقار الى الموضوع ولهذا يكون الموضوع مع
شخصه العرض بخلاف الاجزاء الابداعية فان وجوده بالفعل قد تم بذاتها وامور متقررة في ذاتها لا
بحصولها في اجيازها الطبيعية لان ذلك بعد تقرر ما فان قلت التعريف منقوض بمواد الاجزاء
الفلكية فانها موجودة في صورها وصور ما متحصلة القوام وليست اصغر اجزاء منها والا يصح قولها
دون ما مر فيه جزء الصور قلت قد تقصى بعض الفضلاء بقوله لان المادة يصح ان يقع الصورة
لانا ذكرنا ان معنى في هوان يكون ناعتا للمحل والمادة لا تنعت الصورة وما ذكره في غاية السخافة
والوهن كما لا يخفى والحق ان البسيط امر مبهم الوجه انما تحصل وجودها بالصور بمعنى ان الصورة
وجوده بنفسها بالوجود بخلاف العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لان وجهه
موضوعه وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه ومعنى البسيط هو الموجود شيء متقوم
بنفسه وبين المعنيين فرقان الان بينهما مشاركة في حسن الوجود وقوة المرتبة والكل مهما فضيلة
على الاخرى وقد بنيانا في الاسفار الاربعة قوله قدس سره واما اللونية والجوهرية فليست بامور اه
قيد الشارح الاجزاء بالخارجية والاصوب تركه فان الشيخ قدس سره انكر وجود الاجزاء مطلقا للبسيط
بدليل لاح كالصبح قد اشرنا اليه سابقا واما ما نقله من عبارة الشيخ فلا دلالة له صريحا على ان اللونية
جنس للسواد وعنده ثم لا يخفى ان اشقاص تعريف الهيئة بقولنا ما يجامع شيأ ما بحيث لا ينافيه بالكلية
بالجزء الخارج المعنوي كالمادة والصورة للمركب باق غير مندفع بما ذكره الشارح قوله قدس سره وقد
الاجسام ما تشاركت في الجسمية الى قوله فهما متباينان بمجرد الاشتراك في امر جامع والافتراق

بامر مميز لا يلزم كونهما متباينين في الوجود والالزم ان يكون البياض مركبا في الخارج من اللونية
مشتركة لون مختص وليس كذلك والالزم منه محالات فلا بد في بيان ذلك من اثبات امر آخر فيكون الجسمية
طبيعة نوعية متحصلة بذاتها او كون هذه الامور جايزة الانفكاك عنها مع بقائها بحالها هيئة
في وجود اقول الشارح العلامة لان ترجح وجهه على عدمه الاولى في هذا التقسيم ان يقال في الشق
الموجه اما ان يكون ذاته بحيث ذاته مع قطع النظر عما عداه موجودا او لا يكون كذلك والاولى هو الثاني
اذ لا معنى به الا امكان الوجه غير خارج عن قوام ذاته والثاني هو الممكن اذ كل ما لا يكون الشيء
موصوفا به مرتبة ذاته فهو عرضي له وكل عرضي معلل بذاته والا لزم تقدم الوجه على نفسه
وهو محال فكل ممكن محتاج الى غيره وهو علته واما هذا التقسيم فلا يتم الا بيان استحالة الاولية
الذاتية للممكن وبيان ذلك لا يخفى على صعوبته قوله قدس سره فيجب او يمتنع بغيره اذ لو لم يجب وجهه
بعلته لكان اما باقيا على ما هو حاله بالنظر الى ذاته مع عدم رجحان احد الطرفين له او صار احد
اولى به مع غيران بلغ حد الوجوب والاول باطل والا لم يكن ما فرض علة علة لعدم الفرق بين وجهه
وعدمه والثاني ايضا لان ولوية احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر وهو يستلزم
امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح واستحالته يستلزم وجوب الطرف الاولى وقد فرض غيره هذا خلف
هذا البيان ظاهر ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا مع ذاته ذا لو وجد فاما مع تساوي وجهه وعدمه لذاته او مع وجه بذاته واما بان يترجح وجهه مع ذاته وهو النقيض اذ يلزم كون ما
فرضناه ممكنا واجبا لان بهذا الترجح الذاتي ان بلغ حد الوجوب فذاك والا لم يبلغ وصار
الوجه به اولى وصار العدم به مرجوحا فكان ممتنعا لذاته كما مر فكان الوجه واجبا فكان
المفروض غير واجب واجبا لذاته هذا خلف وارد علينا ناقصا ونقضنا بانا لا نسلم ان ممتنع

يستلزم وجوب الطرف الاخر لجواز ان يكون كلا الطرفين ممتنعا في صورة التساوي كما في ذات الممكن
والجواب ان هذا المنع مكابرة لان المقدمة المذكورة برهانية ضرورية لا يقبل المنع والا لزم ارتفاع
النقيضين واما النقض بالممكن فغير وارد لعدم تحقق مادة النقض لان التساوي في نفس
الامر مستحيل كما علمت وليس معنى الممكن ما يتساوى له وجوده وعدمه في نفس الامر كيف وهو اما
موجود او معدوم ويستحيل انفكاكه عن الوجوب والعدم جميعا بل معنى الامكان هو كون الشيء
بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم او كون الشيء بحيث اذا قطع النظر عن غيره لا يكون موجودا
ولا معدوما والحاكم فيكون اعتبارا عقليا وليس معناه كونه يقتضي تساوي وجوده وعدمه او كونه
متساوي الوجود والعدم في الواقع قوله قدس سره وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن ليس معنى كون
الموجود ممكنا سيما في الابداعيات الخارجة عن القوة والاستعداد ان يكون الامكان وهو لا
ضرورة الوجود والعدم صفة له او صادقة عليه بحسب حاله في نفس الامر بل معناه كونه بحيث اذا قطع
النظر عن علة وجوده لم يكن موجودا فهذه صفة له بالقياس الى حالة مفروضة له بخلاف الواجب
فانه موجود ازلا وان قطع النظر عن جميع ما سواه قوله قدس سره فلا يكون ابدا قد علمت ان الامكان
الذاتي حالة عقلية فان اريد به ان للشيء يوصف بالامكان في الخارج بمعنى عدم كون الامكان
صفة قارة فيه فهو غير مستحيل بل متحقق لان الاشياء الموجودة في الخارج حالها بحسب الخارج
الوجوب والوجوب بشرط الذات في الخارج بالوجوب والوجوب وان اريد به ان للشيء يوصف
بالامكان بمعنى عدم كونه بحيث اذا لاحظها العقل وفرضها منتزعة مجردة عن علتها وجدها
متصفة بالوجوب والوجوب بالحق خلافه والامر هين فرق بين الواجب بالذات والممكن بالذات
هذا تحقيق المقام وستعلم زيادة بصيرة عند مباحث الوجوب قوله قدس سره وللعلة على المع تقدم

فعلى لازمان في آه معنى التقدم كون احد الشيئين بحيث يجب الاخر والاخر لا يجب الاول
كون الاول قد وجب فان وجوب الثاني برجوب الاول مرجع هذا التلازم والحدوث الذاتي فالاول
للثاني بالشيء واحد وهو ظرف التقدم بالطبع وهو كون احدهما بحيث متى وجد كان الاول موجودا
والاول يوجد حينئذ بوجود الاخر سواء كان معه بالزمان او لا يكون واعلم ان ههنا قسمين اخرين
غير الخمسة المشهورة غير التقدم بالمهية المذكورة بعض العلماء وهو تقدم اجزاء المهية كالجنس والفصل
بحسب المعنى والمفهوم على نفس مفهوم المهية مع قطع النظر عن وجودها احدهما سميناه التقدم بالحق
وهو تقدم طبقات الوجود الاضعف على الاول تعالى الى ادنى الوجود بعضها على بعض فان للوجود شدات
واطوارا بعضها فوق بعض بالاحاطة والتقوم متفاوتة في ذلك وليس تقدم ما هو اشد محيطة
وتقويما ونفوذا في ما تحته على ما دونه تقدم بالفضيلة والشرف فقط وان كان هذا متحققا
ايضا اذ لا يلزم ان يكون الاشرف محيطا بشيء مقوما لما هو دونه وله محيطا به وللتقدم بالذات
والعلية فقط وان انفك عن ذلك نقله لان ذلك في الامور المتباينة ذاتا ووجودا جاهر كذلك
ولا ايضا بالوضع والمكان ولا بالرتبة والزمان وهو ظاهر بل هو تقدم اخر يعرفه الراسخون في علم الكلام
وثانيهما التقدم بالحقيقة وهو تقدم وجود الشيء لمطابقة الموجودة به ومعناه كون الوجود حقيقة بالذات
والمهية تابعة له عند التحليل العقلي كما سيجيء قوله قدس سره والتقدم ما هو زماني اه قال الشارح العلامة هذا
التقدم الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان
والا لكان للزمان زمان وفيه نظر فان معنى هذا التقدم كون الشيء من بحيث لا يوجدان معا
سواء كان معروض التقدم نفس اجزاء الزمان او غيره وليس من شرط المتقدم ان يكون ما به التقدم
صفة زائدة عليه بل جميع انحاء التقدم والتاخر سوى ما بحسب الوضع والاعتبار لا بد وان ينتهي

الى ما هو بذاته متقدم وما هو بذاته متاخر فكل جزء من اجزاء الزمان تقدم وتقدم باعتبارين اذ التقدم ان اريد به المعنى المصدري الانتزاعي فهو متقدم وان اريد ما يكون به الشيء متقدما فهو تقدم بهذا المعنى لانه ملاك التقدم واشتمال اجزاء الزمان على تخالف التقدم وهو ظاهر لا يدفع كونها متقدمة ومتاخرة بهذا التقدم والتاخر الزمانيين فالتقدم الزماني انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم الذاتي باعتبار التوقف بينهما وربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة بل لا حصان يقول ان اجزاء الماكانت متشابهة ومتماثلة في الماهية لانها متصلة واحدة فليس بعضها اولى بالعلية والاخر بالمعلولية فلا تقدم لبعضها على بعض الا بالطبع بل بالزمان فقط فان قلت هذا بعينه مفروض ان يكون تقدم بعضها على بعض بحسب الزمان لان هذا التقدم اقتضاء كما اردت مقتضى ذوات تلك الاجزاء والا لكان الزمان زمانا فلنا نفس حقيقة الزمان عبارة عن هوية اتصالية غير قارة بل متجددة وكونها متشابهة الاجزاء يقتضي ان يكون لكل جزء من اجزائها حكم الاقتضاء والتجدد ولا معنى بتقدم اجزائها بعضها على بعض الا هذا المعنى لان حقيقتها حقيقة التجدد والتقضي وكل حقيقة هذا شانها يمكن بين اجزائها هذا النحو من الاختلاف لا اختلاف فيها بين المتشابه كما ان المعية الاتصالية فيها عين التقدم والتاخر بينها وبهذا يندفع الاشكال الذي وقع الاعياء في حله لهم وجهة كون الاضافة حاصلة بينها بنسبة السابقية والمسبوقية والمتضايفان يجب ان يكونا معا في درجة الوجود والتعقل جميعا واجزاء الزمان غير مجتمعة وذلك لاندفاع بان نقول ان المعية لا تتصور بين اجزاء تلك الاجزاء الاخر الا تقضيا وتجددا وكان المعية الوضعية لا تتصور بين اجزاء المقدار المكاني الا بان يكون بعضها في جانب بعضها في جانب اخر وهذا في الحقيقة ينشأ من ضعف جهة المتصلات

الاجزاء

الزمانية والمكانية وشوب وجهة ما بعد لهما وثباتها بتغيرها وجمعيتها بافرقتها الكونها واقعة في الماضي عن منع الوجه فاحفظ فانه لا يخلو عن فائدة في غير ما نحن فيه ايضا قال الشارح العلامة واطلاق لفظ المتقدم على الباقي بالمجاز والعرض لما بالحقيقة اه فاخذه لهذا من كتاب المطارحات للشيخ قدس سره حيث قال وتحن بينا في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير وساق الكلام الى ان قال واما الزماني الوضعي وان كان بينا في المكان فهو متعلق بالزمان اقتضاء وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتها بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز ومعنى قولنا يصل او لا الى همدان ان زمان وصوله اليها قبل زمان وصوله اليهما قبل زمان وصوله الى بغداد قال واما بالشرف فهو امر فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار صاحب الفضيلة ربما تقدم في المجالس او في الشروع ويرجح حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان اقتضى يرجع الى ما سبق وان لم يكن فيكون الوقوع على ما هو الشرف وعلى غيره باشتراك الاسم انتهى وفيه ما لا يخفى من التعسف اما ما ذكره في ارجاع التقدم الزماني الى التقدم بالطبع فقد علمت حاله مما سبق واما ما ذكره في التقدم بالشرف فانه مع جريانه في غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا في امور كثيرة ايوجب ان يكون الامور التي لها اعلى من اقسام التقدم معدودة منها فلا وجه لتخصيصه بين تلك الامور بجعله قسما برأسه ثم ما ذكره لا يلزم الا ان يكون بعض اقسام التقدم بالشرف تقدما في شيء واحد قال الشارح العلامة ليس مقولا على الكل بالتواطي بل بالتشكيك اعلم ان القوم اختلفوا في ان لفظ المتقدم على اقسامه هل هو واقع بالتواطي او بالتشكيك ام بالحقيقة والمجاز وكثير المتاخرين على انه واقع على الكل بمعنى واحد لا انه بالتشكيك وعبارة الشيخ في المبهمات الشفائية على ان للكل معنى جامعا مقولا عليها بالتشكيك وان

الى الزمان فيرجع ٣

القدر المشترك بين التقدمات سواء كان يكون للمتقدم بما هو متقدم شيء ليس للمتاخر او لا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا هو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين الجميع على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود بكون لان يلي ذلك المبدأ بحيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ الا وقد وليه الاقرب في الزمان كذلك بالنسبة الى الآن الحاضر ثم نقل الى اشياء اخر فجعل السابق والواصل والسابق الصرف ولو في غير الفصل مقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فالمكان الاول مبدأ للاخر وليس للاخر الا ما لك الاول جعل متقدما في ذلك الشيء وبهذا القياس جعلوا الخادم والرئيس في النسبة الى المرؤس فان الاعتبار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما وقع للمرؤس حيث وقع للرئيس او لا لتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس الى الوجه الذي يكون له الوجه دون ان يكون للثاني والثاني لا يكون له الوجه الا وقد كان للاول مقدما على الاخر مثل الواحد بالقياس الى الكثير ثم نقل منه الى حصول الوجه مرجحة احدى ان يكون شيئان ووجد احدهما لا الاخر وذلك الى ما ليس منه بل من غيره وهو ثالث فلم الاول وجوب الوجه الذي ليس له مرجحة كحركة اليد بالنسبة الى حركة القلم بل مرجحة الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجه على الثاني ثم لا يخفى ان المعنى الذي فرض التفاوت في كل من الاقسام مخالف لهذا بل المراد ان اطلاق التقدم على الجميع ليس بالاشتراك اللفظي لوجود القدر المشترك المعتبر فيها لا بالتجوز والتشابه لوجود معان مختلفة مر هذا الباب فيها مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي به يحصل التفاوت في هو ملاك التقدم هو نفس الوجه فان الواحد من حيث انه يكون وجهه بديهة الكثير ولا عكس بوجه الكثير الا وقد صار الواحد موجودا والا مقدم على الكثير فاصل الوجود ومناك التقدم في المتقدم بالعلية هو الوجه كما عبارة ووجوبه وتاكده انما باعتبار اصله وقد

في المتقدم

اعاده اجمالا بان نفرض كل جزء من السلسلة مع جزء اخر منها كما في برهان التضايف والحيثيات او في سلسلة اخر كما في برهان التطبيق ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل الى تمثل من البراهين على تقدير الترتيب الصحيح ايضا ان العدد لا يتوقف على عدد ما لم يكن منه بواحد بل يتوقف ابتداء على كل واحد واحد من الوحدات التي تتألف منها كما حققه الشيخ في الهيات الشفاء قوله قدس سره الوجود يقع بمعنى واحد اه الدعوى ان مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجده بين موجود ومعدوم وليست المناسبة لاجل كونهما متحدة في الاسم حتى لو فرضنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع بين الموجودات اسم واحد لم نجد هذه المناسبة بينهما كما نجد بين هذه وتلك ان رجلا لو ذكر قصيدة وجعل قافيته جميع ابياته لفظ الموجود لحكموا بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافيتها العين مثلا او لولا ان العلم الضروري حاصل بان المفهوم من لفظ الوجود هو الكلي المكرر في احاده دون الاخر قوله قدس سره فيه بحث لان هذه الحيثية اعتقادية صرفة لو كان الوجود مفهوما ذهنيا صرفا بحيث لا يحاذيه امر في الخارج لا يكون له منشأ انتزاع امر عيني يكون مصداقا للحمل ومطابقا له كما كان وقوعه على الموجودات بالتشكيك الاشتدي وغيره كما بين الجوهر والعرض والاقدم من وعدمه كما بين العلة والمعلول والاولوي وخلافه كما بين الوجود الذي بالسبب والوجود الذي ليس كذلك عند المشائين ان المتقدم والمتاخر وكذا الاشد والاضعف كالمقولين على الموجودات فالوجود الواقع في كل مرتبة من مراتب العلة والمعلول وقوعه فيها مفهوم لزوم اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على النفس او الهيولى والصورة متقدمتان على الجسم فليس مرادهم ان مهية شيء منها متقدمة على مهية الاخر اذ لا علاقة بين مهية ومهية من حيث هي

واحدة منها من حيث هي هي فان كل مهية كلية اذا نظرت اليها من حيث هي هي لم تجد فيها اقتضاء التقدم والتاخر والعلية والمعلولية والا لكان مفهوم مها مقولة المضاف فتصدق على صداف وتعرض عليها وهو مهية كلية اذا عقلت عقلت معها معنى اخر والوجود ليس كذلك اذ ليست صورته الا مهية ما يعرضه الوجود في الذهن امر مشترك انتزاعي من حكاية عنها اذا البرهان قائم على ان نعقل الوجود العيني لا بكنهه بالعلم الذهني الارتسامي والا يلزم انقلاب الحقيقة وليس الوجود الخاص العيني كالمهية الموجهة التركيبية انتزاع صورتها وهو عنوان مرآتي لوجودها الخارجي لا وجودها الذهني فبالجملة العلم الحصولي عبارة عن حصول صورته عند العين الحاضر الذهن وهذا انما يتصور فيما مهيته غير الوجود ليتبدل عليها الوجود ويكون تارة في العين واخرى في العقل والعالم الذي هو نفس الوجود العيني او الهوية العينية فلا يتصور فيه ذلك قوله قدس سره فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد اه اعلم ان الوجود يطلق بالاشتراك الصناعي بين المعنيين احدهما الامر الانتزاعي النسبي وهو عبارة عن موجودية الشيء بالمعنى المصدري ويقع له الوجود الاثباتي ولا شك ان المجعولات العقلية وانه مشترك بين المهيات وثانيهما ما به الحصول والذي يطلق بالعدم عن الشيء وقيل انه غير محض مؤثر عند الكل وليس هو امرا عاما والا كليا طبيعيا وان كان حقيقة واحدة وليس اشتراكه بين الموجودات كاشتراك الكلي بين افراده بل على التخالف كالانسان فاذا تقرر هذا فنقول كون وجود السواد غيره عند القائلين بتحقق اعيان الوجود ليس معناه ان للسواد وجودا ولوجوده وجودا اخر يرد عليه وكذا كون وجود السواد عين السواد عندهم ليس معناه ان المفهوم من احدهما نفس المفهوم من الاخر حتى يكون فرق بين ان نقول السواد موجود او بين السواد وبل المراد ان هذا المحمول من الوجود العيني متحد مع مفهوم السواد بمعنى ان

السواد في الخارج امر بسيط بحمل عليه انه موجود وانه سواد وكلاهما مفهومان كليان يحملان على الموجود العيني والموجود من البياض اعني في الخارج امر عيني بسيط يحمل عليه انه موجود وانه بياض فالسواد والبياض مشتركان في اول كل من المفهومين ويختص كل منهما بواحد من الامرين فبقي الكلام في ان الموجود في الخارج من السواد مثلا هل هو ما بازاء المعنى الاول او ما هو بازاء المعنى الثاني اذ لا يمكن ان يكون محمولا متعددة بعضها على بعض ويكون كل منها موجودا مستقلا الا اذا امكن حمل بعضها على بعض بل المتحدان في الوجود لا بد وان يكون احدهما حقيقيا والاخر اعتباريا عقليا بقي الكلام في ان مفهوم الموجود هل هو الذي يكون ذا حقيقة او مفهوم غيره كمهية السواد والبياض وغيرهما والحق عندنا ان مفهوم الموجود اولي بان يكون من مفهوم غيره فلا جرم حكموا بان وجود السواد موجود بالذات ومهية السواد متحدة به وموجودة بالعرض لا بالعكس واما قولكم ان الموجود لو كان متحدا بالسواد وكذا بالبياض لزم كون البياض متحدا بالسواد فيه مغالطة منشأها اخذ المتحد مع الشيء في الوجود كما في الحمل المتعارف بمكان المتحد معه في المعنى والمفهوم كما في الحمل الذاتي الاولي وقد مر الفرق بينهما قوله قدس سره فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف الجوهر اه الخ ان اتصاف الجوهر بالوجود بمعنى اتحاده معه وحمله عليه فان معنى الجوهر متحد مع مفهوم الحال الوجود وليس اتصافه به بمعنى قيام الوجود به بل وجود الجوهر في العين وزائد عليه في التصور وكذا وجود العرض نفس العرض في العين وزائد عليه في التصور وكذا وجود كل شيء عيني في الخارج وغيره في التحليل العقلي قوله فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود اه لقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود ليس بنفسه كما لا يلتفت الى العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدودا بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم

والا موجود لا المعدوم والا موجود او نقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو بعينه موجودية الشيء في الاعيان لان له وجودا اخر بل هو الموجود بحيث والذي يكون بهذه المثابة موجودا وان يوصف بانه موجود لكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر انما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون متحققا بنفسه قلنا معنى وجوب الوجود بنفسه انه اذا حصل الماهية او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به او يتحد به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل به وحلوله فيه او اتصافه به لا بنفسه بالحكاك اذا قالوا لو كان موجودا لم يرد بوجود ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي الموجود عين المهية فيكون الوجود اذا مهية انما يعلم بالبيان وبرهان غير نفس كونه موجودا والمفهوم الموجود مشترك منه ومن بين الفسمين قوله قدس سره فان ما صدق عليه موجود انه عبارة عن نفس الوجود اه مفهوم الوجود امر واحد مشترك بين الوجودات والمهيات يحمل على الكل بمعنى واحد لان معناه ما ثبت له الوجود الان مصداق هذا المفهوم ومطابقه يكون مختلفا ففي الوجود العيني مصداق ذلك المعنى هو ذاته بذاته وفي غيره كونه متحدا بالوجود او قائما به كما ان مفهوم الابيض يصدق على العارض والمعروض والمركب منهما بمعنى واحد وهو ما ثبت له البياض لكن منشأ الحمل في كل منها يختلف وكذا مفهوم الكلي يصدق بالاشتراك المعنوي على المنطقي والطبيعي والعقلي لكن في بعضها بالذات وفي بعضها بالعرض ونظير ذلك قول الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كما لو احد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل ان ذلك

ان ماهية ما انه شئ مثلا او جوهر او غيرهما من الجواهر ذلك الانه هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من
الواحد انه ما او انسان وهو واحد فما الفرق فان قيل فرق انه ثبت بين ماهية يعرض لها الموجود او الواحد و
بين الوجود والواحد هو موجود و واحد وقال الفاضل في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود
او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ثم
نقول لولم يكن للوجود افراد حقيقية لما اتصف بلوازم المهيات المتخالفة الذوات او متخالفة
المراتب لكنه متصف بها لانه متصف بالغنى والحاجة كما في الوجود الواجبي والوجود الممكني ولذلك
ان الغنى والحاجة من لوازم المهيات كذا يتصف بالتقدم والتاخر والاشدية والضعف وهذه
كلها من صفات المهية الموجودة فوجب ان يكون في كل من الموجودات امور وراء الحصة من
مفهوم الوجود وراء المهية الموجودة والا لما كانت الوجودات متخالفة المهيات كما عليه المشاؤن
او متخالفة المراتب كما ارآه طائفة اخرى اذا الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع واما قول القائل
لو كانت للوجود افراد في المهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للمهية فرعا على وجوده ضرورة
ان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت ذلك الشئ فيكون للمهية وجود قبل وجودها غير مستقيم لعدم
خصوصية هذا الكلام بكون الوجود ذا افراد بل منشاه اتصاف المهية بالوجود سواء كان له افراد
او لم يكن لها الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شئ للمهية حتى يكون فرع
ثبوت المهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية
القائلة بالفرعية تارة ينقلون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لاذهانا
ولا عيانا ويقولون ان المهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط يعبر عنه في الفارسية بهست
ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا عنده لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات قوله

قدس سره اذا كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل اه كلا مالم يعتبر الوجود بمكن انفكاكه عن الوجود وه
والحكم عليه بانه معدوم فحين كون السواد معدوما اذا اشير الى نفس ماهية السواد انه لم يحصل في الخارج
او لم يتحد مع حقيقة الوجود العيني واما ما هو عين حقيقة الوجود او يحمل عليه الحاكية فلا يمكن تصوره الا
بجميع المشاهير وعند المشاهدة لا يمكن الحكم عليه بانه ليس بحاصل لانه نفس ما به الحصول كما لا يمكن الحكم
على الانسان باللانسانية او بسلب الانسانية عنه فانك اذا قلت وجود السواد غير حصول له فمفاده
قولك ان السواد غير موجود اي متحيز مع طبيعة في الخارج فقد تصورت معنى السواد وتصورت
مفهوم الموجود العقلي وحكمت بسلب اتصاف السواد بهذا المحمول العقلي قوله قدس سره
فللوجود وجود ويعود الكلام اه قد علمت ان موجودية غير الموجود بانضمام الوجود اليه او اتحاده
به او انتسابه اليه او موجودية الوجود بنفسه كما في كثير من مبادي المشتقات فان ابيضية البياض
بنفسه وابيضية الجسم بانضمام البياض اليه قوله قدس سره فانا بعد ان تصور مفهوم قد
يشك في انه هل له الوجود اه بهذا الوجه سواء اورد نقضا لحجة المشائين على كون الوجود زايدا
على المهية او اورد استدلالا على ان ليس في الوجود ما عين ذاته الوجود يندفع بالفرق بين
الوجود وغيره بان حقيقة الوجود او الموجود كنهه لا يمكن ان يتصور في الذهن وما حصل في
الذهن من حقيقة الوجود او الموجود هو مفهوم انتزاعي مصدري او مفهوم المشتق منه وهو
وجه من وجوهه وتعقل وجه الشئ لا يوجب تعقل حقيقته بالكنه فلا يلزم مما ذكره المصنف الا
كون الوجود العيني مغايرا لهذا المفهوم العقلي ولم يدع احد منهم ان هذا المفهوم عين ما
هو حقيقة الوجود الا بمعنى ان ما هو حقيقة الوجود مطابق لهذا المفهوم ومصداق الحكم
به عليه بنفس ذاته قوله قدس سره فله نسبة اليها وللنسبة وجه اه وجوابه ان هذه النسبة

غير موجودة في الخارج انما الموجود في الخارج امر واحد غير مركب فيه من الجوهر بين ونسبة
بينهما او بين عارض ومعروض الا ان للعقل ان يحلل الموجود العيني الى حقيقة الوجود ومعنى اخر
هو المسمى بالمهية وينسب احدهما الى الاخر فحصول النسبة بين المهية والوجود انما يتحقق في
الذهن دون الخارج لاتحادهما فيه ثم اذا عاد الناظر الى وجه هذه النسبة العقلية ومهيتها هو
تحليل العقل اياه الى حصول نسبة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول لكن مثل هذا التسلسل في
الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع اعتبار العقل اياه قوله قدس سره اذا كان حاصلا في الاعيان
وليس بجوهر اه قد مرت الاشارة الى ان حقيقة الوجود ليس بجوهر ولا بعرض لانهما من المعاني
الكلية والمفهومات العقلية والوجود ليس بمهية كلية يمكن المهيات متخذة بالحاظ الوجود اذ نوجد الجوهر
جوهرا لا بوجود جوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض لا بعرضية اخرى وكذا وجود الانسان مثلا انسانا
ما في الخارج مع الانسان هو امر واحد يصدق عليه انه موجود وانه كذا وكذا فهو بحسب الضرب الاول
حقيقة مع حقايق الوجود وبحسب الخانة وبحسب الضرب الثاني مهية من المهيات التي يمكن حصولها
تارة في العقل واخرى عرضها الكلية وتارة في الخارج وبعرضها التشخص قوله قدس سره والتفاوت
كان في الاعيان زايدا على الجوهرية اه زيادة الجوهر على الوجود مثلا ليست موجبة لقيام الجوهر
لانه معنى هذه الزيادة كون مفهوم الموجود عرضيا للمهية كما ان مفهوم الحيوان عرضي للماشي وليس
فانما فلا يلزم من ذلك كون الوجود عرضا حتى يكون كيفا او غيره على انك قد علمت ان هذه الزيادة
في التصور لا في الوجود ويتعلم كيفية اتصاف المهية بمطلق الوجود في التصور قوله قدس سره و
انه اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل اه قد علمت ما فيه فتذكر قوله قدس سره والحصص يقول نفس
المهية العينية مع الفاعل اه المهية العينية مركب عند العقل من المهية وكونها عينية فاعل الاتصاف

اما نفس المهية او كونها عينية لكن الاول لا يصلح ان يكون للفاعل فيه تاثير لان نفس المهية قد تحصل
قبل تاثير الفاعل وبعده ويحكم عليها بانها ثبوتية مع انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا
مجعولة ولا لا مجعولة فبقي ان تاثير الفاعل انما هو في كونها عينية وذلك لا يمكن الا بافادة الفاعل امرا
زايدا على المهية وهو المعنى عندهم بالوجود واما قوله قدس سره على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد
في انه هل افادة الفاعل شيئا آخر او لا فان كان فالجواب ان الوجود هو نفس الكينونة الخارجة التي افاده
الفاعل لا شئ آخر وليس لك ان تقول هل افادة الفاعل وايجاده قطع النظر عن افادته اياه كان
المهية المتصورة في حد نفسها مع قطع النظر عن عروض ما عروض حقيقة كان وجود يقتضي لذاته الارتباط
الى فاعل الوجود اياه بخلاف المهية فانها لذاتها لا يقتضي التعلق والارتباط بغير الذهن وهو فاعل
وجودها الا ترى ان الوجود فالفقر والحاجة من خواص الوجود المعلول كما ان الغنى من خواص الوجود
الذي لا علة له ولم الاشكالات الغريبة الواردة على عينية افراد الوجود ما ذكره المصنف قدس سره
في كتاب التلويحات وهو قوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة اما ان تكون
موجودة بعده فتحصل الوجود مستفادا ومنها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود حقيقة
او مع فالمهية موجودة مع الوجود لها بالوجود فلها وجود اخر والاقسام التالي باطلة كلها فالمقدم
لك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي
هو موجود بوجود لا افتقار الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان
الذي حصلت فيه انما كانت بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون الزمان زمانا
الى لا نهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الصفات
القائمة به حتى يكون للمهية وجود ولوجودها وجود اخر ثم يتصف احدهما بالاخر اما في نفس

الامر واحد بالذات مقدم بعضها والتاخر والمعنى انه بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل تفصيل
بهذا الكلام ما ذكره بعض المحققين من انه اذا صدر عن المبدأ وجه كان لذلك الوجه هوية
للزول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الا
الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجه والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجه وهو المسمى بالماهية
فهي من حيث الوجه تابعة لذلك الوجه لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا الخ
من حيث العقل يكون الوجه تابعا لكونه صفة لها اشهر فالحمل ان الماهية متحدة مع الوجود في
الواقع نوعا من الاتحاد وبمعنى ان الوجه الخارجي يصدق عليه انه موجود وانه كذا وكذا مثل انسان
او فرس لكن العقل اذا حلله شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في
الصدور عن الجاعل والماهية متحدة معه محمولة عليه بامر تبعي ذاته لا كالعرضي المتاخر عن الماهية
في الوجود وتقدم الوجود على الذهن وهي الماهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وبالجملة مغايرة
للوجود واتصافها به امر عقلي ثابت في الذهن لا في الخارج وان كانت الماهية في الذهن ايضا منفكة
عن مطلق الوجود اذ الكون في العقل انما هو بوجه عقلي كما ان الكون في الخارج وجه خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ الماهية ويلاحظها وحدها او غير ملاحظة شيء من الوجود دون ويصفها بها فان
قلت بهذا الملاحظة انما تخرج الى احد وجهي الماهية فالماهية كيف تصف بهذا النحو من الوجود
او المطلق الشامل مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا لهذه الملاحظة اعتباران
احدهما اعتبار كونها مجردة الماهية عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها مخرجا الى احد الوجود
فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر محلوظ به غير موصوفة به وبهذا وفيق على
ان لنا مندوحة عن هذه الكلفة حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء

للماهية حتى يتفرع على ثبوتها وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية و
الوجود على ضرب من التوسع او الاشتراك فان اتصاف الماهية بالوجود قبل اتصاف البسائط
بالذاتيات لاتحاد مابه قوله قدس سره واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل ان لا يخلو ان
للوجودات كالانسان وغيره شيئيتين شيئية الوجود وشيئية الماهية وكل منهما فقد يكون بسيطا
وقد يكون مركبا فان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء الوجود كالمادة والصورة العقليتين من مثل
وجود الانسان المركب من وجود البدن ووجود النفس وكالمادة والصورة العقليتين من مثل
وجود الانسان الذهني المركب من المتاخر ذ بشرط لا شيء والناطق المتاخر ذ بشرط لا شيء وقد يكون
اجزاء الماهية ومعناه مع قطع النظر عن الوجود والعدم كماهية الانسان المقوم بمعنى الحيوان
والناطق مطلقين فقوله نسبة الحيوانية الى الانسان نسبة ليس معناه الا كونها موجودة فيه غير مسلم
بل الذي ذكره انما يصح اذا اعتبر العقل وجود الانسان على الوجه التفصيلي المركب من وجود الحيوان
ووجود الناطقية وبهذا الاعتبار ناقض قولهم انا نعقل الانسان دون الوجود اذ قد نعقله دون اعتبار
الوجود ولا ينفك عن اعتبار معنى الحيوانية دون اعتبار وجودها وهكذا في لوازم الماهيات فان
فان معنى الاربعة مثلا معنى الزوجية كما ان وجه الاربعة يستلزم وجه الزوجية والفرق بين
مفهوم الماهية ولوازمها بالتقدم على الماهية والتاخر عنها وبهذا التقدم والتاخر يمتاز الوجود بل
بالعرض والمفهوم وقد اشار الشارح العلامة الى هذا المقصد بقوله لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان
في الانسان وجودها ان لا يكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى قوله قدس سره والوجود
قد يقع على النسبة اي الوجود لكون مفهومه اشمل المفهومات صدقا وحقيقته اسهل الحقائق تحققا
وانبساطا على عرض لكل شيء حتى الاعدام والملكات والاضافات لكن لبعضها بالاصالة و

الخارجيتين

وبعضها بالتبعية وفي بعضها اقوى واشد وفي بعضها اقوى والنقص واقوى الوجودات
الخارجية الوجود الذي لا سبب له واضعفها وجود الهيولى واضعف منه وجود النسب والروابط
لانها انما يقع في الحصول الا شيء الذي لها اصلا في الوجود فقولنا الشيء موجود في البيت معناه
وجود هو وجوده نسبة الى البيت لكن وجود البيت نسبة غير وجوده في نفسه وكذا القياس في نظائره من
الامثلة كون بعض افراد الوجود عقليا وانا قصد بشبهة بالعدم لا يوجب كون حقيقة الوجود اعتبارية
عقلية محضة كالامكان والشيئية ونظائرها واما قوله فلفظة الوجود مع لفظ في شيء الكل بمعنى
واحد فليس كذلك بل الوجود في بعضها من باب الاين وفي بعضها من باب متى وفي بعضها من
مقولة الكيف وفي بعضها من مقولة الوضع ومنشا اختلاف هذه المعاني في الجوهرية والعرضية
واجتماعها وافتراقها واشتراكها اختلاف الوجود في ذاته بحسب القوة والضعف والكمال
النقص والتقدم والتاخر والحاجة والغنى فان الشيخ الرئيس ان الوجود في ذوات المهيات لا
يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف انما يختلف مهيات الاشياء التي تشارك
الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لا لاجل ماهيته لان الوجود
قوله ويطلق تارة الرابطة الخ يمكن ارجاع الرابطة الى المحمول اي الوجود وهو كون الشيء على
صفة كوجود الاعراض وغيره مما يكون وجوده في نفسها بعينه وجوده لغيره وقد يمكن ان يكون
اطلاق الوجود عليها بالاشتراك اللفظي واللازم ان يكون الرابطة امرا عقليا ان يكون الوجود
المحمولي كذلك على التقديرين اما على تقدير الاشتراك اللفظي فظاهر واما على التقدير فلما علمت
انه مشكك والمشكك قد يكون متفاوت الحصول كالانقصا تا بحسب اصل حقيقته سيما
على مذهب المصنف من ان التفاوت قد يكون بحسب اصل الماهية قوله قدس سره فهم ملتزمون بما

في دعاويهم اه بل الدعوى بما بينوه في كتبهم فان عبارة كتاب التحصيل ان بعض الوجود اقوى وبعضه
اضعف فبين انه لا يصح ان يقال ان الوجود عام يحمل مثلا على وجود الانسان والحمار والفلك بالتساوي
وستعلم ان بعض الاجسام متقدم على بعض ومعنى ذلك ان وجود تلك الاجسام على وجه يمتاز بالتقدم
الجسمية متقدمة على الجسمية ولكنا اذا قلنا ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على
وجود المعلول ولكنا اذا قلنا ان الانسان متقدم على الاربعة وامثالها فانا ان لم نعتبر الوجود لم يكن تقدم
ولا تاخر فالمتقدم والمتاخر ولكنا الاقوى والاضعف كالمقولين للموجودات انتهى كلامه وفيه بيان
ان الوجود ذا افراد مختلفة بوجهين احدهما كونه اقوى واضعف ولو كان امرا عقليا لكون تعدده
بحسب الاضافة الى الاشياء كما في حصص النوع الواحد لما عرض له الاختلاف بالقوة والضعف
بل لاحد ان يقول القوة والضعف حالتان للمعاني والمفهومات لا للوجودات حتى يكون مفهوم الانسان
اقوى من مفهوم البعوضة مع قطع النظر عن وجودهما لانه معلوم الفساد فمن قال ان مفهوم
العقل من مفهوم النفس فقد خرج عن الانصاف وثانيهما كونه علة ومعلولا والامر الاشهر لا يكون
مؤثرا ومتاثرا ومن الواضح ان نقول بعض المهيات علة لبعض لان ذلك وان سلم فانما جزء
القوام بحسب المعنى المذكور في علل الوجود كالفاعل والغاية والشرط فغير صحيح وكون الماهية علة
ومعلولا في كثير من المواضع معلوم الفساد مثل كون بعض الاجسام علة لبعض كالفلك للعناصر
والعناصر للمركبات والنطفة للحيوان والبذر للنبات وقال الشيخ في التحصيل وبالجملة فالوجود
حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته والفاعل اذا افاد الوجود
فانه يوجب الوجود والايجاب هو افادة حقيقة لا افادة وجه فان للوجود حقيقة وجهية و
كل ماهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في محل تلك الحقيقة عليها اشهر واليك ما فيه

من بيان كون الوجود حقيقة في الاعيان مرجعه الى اتحاد هما ان حقيقة كل شئ غير الوجود ليس بنفسه
بل بوجوده الخاص به او كثيرا ما يتصور الشئ ولا يعلم وجوده فليس موجودا بنفسه بل بوجوده فالوجود احق
بان يكون ذا حقيقة وثانيا بانه ان الجاعل اذا افاد شيئا غير الوجود فقد افاده وجوده لا نفسه لان نفسه
لا يتعلق بجعل جاعل وتاثير مؤثر والا لما امكن تصور حد الشئ ومفهومه قبل الجعل لكنا تصور سيئات
الاشياء قبل جعلها وبعد الجعل انه تصورها مرة غير تعلقها بالجاعل مجردة عن غيرها واما اذا افاد
الفاعل وجودا فقد افاد نفسه وحقيقته لان حقيقته هي عينها كون الشئ في الاعيان اذ في الاذهان
فلا يمكن ان تتصور احد حقيقة الوجود الا بالبصيرة المشاهدة كما ذكرناه وبهذا المطلب يستفاد ما ذكره بعض
والله اعلم برهان وجه آخر على هذا المطلب ذكرناه في كتبنا واسفارنا تركنا ذكر الجميع ههنا مخافة
من التطويل ولما يجب ان يعلم في هذا المقام لزيادة البصيرة ان جهة الاتحاد في الاحكام اصدق
على الاشياء هو الوجود والتحد ان لا يكون ان يكون كل منهما موجودا بالاصالة والا لم يكونا متحدين فجهة
الاتحاد امر حقيقي يمكن ان اليه نفس حمل الوجود على الميات كما في قولك الانسان موجود والفلك موجود
اما ان يكون الوجود امرا حقيقيا والميات امورا انتزاعية واحكاما عقلية او بالعكس كما ذهب
اليه المعتزلة ومن تبعه لكن الحق هو الاول عندنا فالوجود العيني وان كان حقيقة واصح نورية بسيطة
لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له العموم والكلية والجزئية وانما له التعدد والتفاوت بالتقدم والتاخر
والتعين بما قبل ذاته لا بامر خارج يشترك بين الميات وهي متحدة به وهو بذاته غنى الانتزاع الجهة
التي هي المفهومات الشاملة كالشيئية والممكنية والمعلومية المشتركة بين الاشياء فالحقيقة منه
مشترك بين الحقايق على الخلو مع اشتراكه يكون فيها بالتفاوت والانتزاع منه بعرض كما
العموم والكلية ويكون نسبته الى الاشياء بالاضافة لا بالاتحاد والحقيقة منه ظاهر بذاته بجميع

الخ الظهور ومظهر بغيره وبه يظهر الميات وذو وعه وفيه اذ الوجود حقيقة فقد يكون عارضا للوجود اخر والوجود
كله نور والنور العارض نور على نور والمقصد الله قدس سره ليس بمحجوب عن حقيقة الوجود في معظم
الموجودات كما واجب بقية والعقول والنفوس وغيرها بالجسم المفاد والمعز حاشاه عن ذلك لا انه بدل
لفظ الوجود بالنور ولو لا ظهور الوجود في الاكوان والميات لكانت باقية في حجاب العدم وظلمة
الاختفاء فرب صدور انفسها ما لكانت الذوات مظلمات الهوية فظهور الوجود في كل مرتبة و
تنزله الى كل منزلة يوجب ظهور مرتبة من مراتب الامكانات وعين من الاعيان الثابتة الزمانية الزخة
الوجود ازلا وابدا وكلما كان مراتب التنزل اكثر كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود اكثر
الظهور اكثر واحتجاب عين الوجود باعيان المظاهر والمجالي اشد واخفى ولو لم يكن المدارك العزيزة
ضعيفة قاصرة عن ادراك الاشياء كما هي لكان ينبغي ان يكون ما وجهه اقوى ظهوره على القوى
المدراكة اقوى وحضوره لديها اجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود وكمال النور
في اعلى المراتب فيجب ان يكون وجهه اظهر الاشياء عندنا كما ادنى اليه البرهان لكن قد نجد الامر على
خلاف ما علمنا بالبرهان اذ نجد الاجسام اظهر وجودا منه بقدر على كثير من الاذهان فعلمنا ان هذا
جهتا ادراكه ذلك لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وعلائقها للاعدام والظلمات فيصلونه
عن ادراكه غاية ظهوره وانما بسطنا الكلام في هذه المسئلة وان كان ما تركناه اكثر لعزتها وشرفها
وعمومها ومرجع ابحاثها المقاصد واولاها بان يصرف الوكد في تحصيلها لمن كان بهذا المدرك يجري
صبابته على غير سبل فهو مع مضيع قوله قدس سره واعلم ان الوحدة التي ليست بمعنى زائد آه الوحدة
التي كما الوجود لها مفهوم عام بديهي التصور غير قابل للتعريف لغاية ظهورها وعمومها والحقيقة
قابلة للشدة والضعف والتقدم والتاخر ومفهومها غير مفهوم الوجود وحقيقتها حقيقة الوجود

والهذا تسارعان في الصدق على الاشياء بدرجة واحدة مع الاخرى حيث ما دارت وكل ما فيه عليه انه
موجود فهو عليه انه واحد وبوافق الوحدة الوجود في القوة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدانيته
اقوى والكثرة بالعكس فان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك والا لكانا مترادفين لفظا بل معنا والاحد
الذات متغايران بحسب المفهوم والوحدة كالوجود زائدة على الميات عقلا غير مقومة لشئ من الميات
وهي متحدة مع وجودها وكيفية عروضها للميات كيفية عروض الوجود اياها فيجب ان يبنا ما ها هنا
في باب الوجود حرفا بحرف لكن على سبيل عروضها ما ذا والقائل ان يقول حيثما وجدت في كتاب الشفا
ان الوحدة مغايرة للموجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود والشئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد
ينتج فليس كل موجود من حيث انه موجود بواحد فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض للكثير وحدة
وخصوصية لانه يعرض الكثرة لما عرضته الوحدة فيقع ان اردت بالحيثية المذكورة في
المقدمتين ما يراد منه في مباحث الهوية للفرق بين الذاتي والعرضي الصغرى ممنوعة لان الكثير
بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت بان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع بوجود الواحد
فالكبرى اذ كما نه موجود في الجملة فلما انه وحدة في الجملة كالعشرة الواحدة فان قلت ان بين
الوحدة عرضت للكثرة لما عرضت له الكثرة فموضوعا هما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم
الوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فهنا شيئان الكثرة وموضوعها والوحدة لتلك
الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة
فانها تناقض في كثرته مع اتحاد الزمان ولا تناقي في وجه قلت المغايرة فلنا ما ذكرت لا يدل على
مغايرة الوحدة المطلقة للوجود المطلق ونحن نقول لكل وجه وحدة تناسبه ولكل وحدة وجه
يناسبها فقولك الكثير من حيث هو كثير موجود اما ان يكون الشئ موجودا بوجودات متعددة فلك ان

وحدات كثيرة او ان المعقول ان يعتبر ما موجودا فلك ان المعقول ان يعتبر ما واحدة او ان ما دونها التي
عرضت لها الانقسام موجودة ومعنى ليس معناه ان لها صورة موجودة غير صور الافراد لكانت له وحدة
اخرى غير وحدات الاحاد لان المراد مفاد القضية الوضعية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بخلاف
لها الاخاد فلا يكون تصادقا بالوحدة المقابلة لها للتغاير بينهما وحاصله ان صفة الوحدة تنافي بحسب
الكثرة والوجود لا تنافيها فلنا الكثرة وحدة تقابلها ولا تقابلها وحدة اخرى كما ان للكل وجها
عدم تقابلها والتقابل عدم غيره وما ذكرته لا يعدل الاعلى المغايرة بين تخير الوجود وتخير الوحدة و
بذا لين يصار قوله قدس سره في المهية والوحدة الزما ما اذا خذ ناشيئين آه هما شيئان بحسب
المعنى والمفهوم واحدة بحسب الوجود والعين فان للعقل ان يحلل الواحد الى مفهوم الواحد وامر
اخر كالانسان او فرس وح تكون لكل منهما عند هذا الاعتبار وحدة اخرى وبعود الاعتبار لكن هذا
القسم لكون اعتبار يا منقطع لاحق بانقطاع الاعتبار العقلي وما احتج به المصنف في غير هذا الكتاب
على اعتبارية الوحدة وكونها عقلية محضة ما ذكره في المطارحات في مباحث النفس حيث ابا عن النقض الوارد
على برهان تجرد النفس من حيث كونها محلا للمعقول المغير فيكون غير منقسم بوحدة الجسم مع كون محلها
وهو الجسم منقسم فقال ان وحدة الجسم مدركة وجودها في العقل اذ لو كانت الوحدة المضافة الى الجسم حقيقة
في الاعيان لكان عرضا بيا والعرض الثابت الشئ لا يبطل بتوهمنا فنقول اذا توهمنا انقسام الجسم
الى جزئين معينين بالبشر الكل جزء موهوم منهما فهل فيه شئ من وحدة الجسم الكل وحدة الجسم او ليس
في احدهما الوحدة ولا شئ منهما لا يتصوران يكون في كل جزء موهوم جزء من الوحدة الخارجية
فتكون الوحدة لهما جزء والوحدة لا يتصوران يكون لهما جزء ولا في كل جزء كل وحدة الجسم او احد
بوحدتين بل احاد غير متناهية على حسب امكان توهم القسمة لا يكون صفة الشئ في غير بل في جزئه

اذ انه تصور فی کل جزء موهوم شیء من الوحدة العینیه والاجزاء والاکلها فلیس للوحدة فی الاعیان وجود
اصلا بل هی صفة عقلیة اشهر کلا مر وفیه ما فیه والحق کما وقعت الاشارة الیه ان وحدة الجنس
صورة الاتصالیة واتصالها ما من وجودها فهو جوهر ولیست بعرض فیه وهذا الوحدة فیها قوة
الکثرة کما ان الصورة الاتصالیه فیها قوة الانفصال بالجملة وحدة الجسم بعینه وجهه لا انها صفة
زائدة علیه غیر کونه جسما مر عربی کما حققناه وفیها امکان الکثرة خارجا وهما کافی وجهه قوة انفصاله
لذلک ولهذا احتیج الی مادة کالهیولی الاولی وذلک لضعف وجه الجسم ونقص وحدته حیث ان
کلا منها مشوب بمقابله مستعد لطریان نقیضه فلا یبعد ان یکون الوحدة الاتصالیة ذات
اجزاء بالقوة او بالفعل بالمعنی الذی یحوج الی اثبات مادة غیر متصلة ولا منفصلة قوله قدس سره
فالعدد انما هو امر عقلی آه هذا حق لا لکون الوحدة موجبة بل لان ما فی الخارج لا یکون الا شیئا
واحدا شخصیا فالکثیر لا وجه له فی الخارج غیر وجود الاحاد واما الهیولی اذا قبلت الانفصال
الفکیه وذلک لانها ضعیفة الوجه کالکلی الطبیعی ونحوه فوحدتها فی الحقیقة وحدة عقلیة
بجامع الکثرة والعینیه کالطبیعة النوعیة والجنسیه المشترکة بین الاقسام الخارجیه بحسب العقل
فتامل قوله فمجموع الاربعة لیس محل غیر العقل آه الاربعة وکذا کل عدد وکثرة لها اعتباران
اعتبار کونها نوعا من انواع العدد واعتبار کونها کثرة فهی بالاعتبار الاول امر واحد موجود فی
نحو وجودها انما یکون فی العقل وبالاعتبار الثانی موجودة فی الخارج بالمعنی المذکور فقال انها غیر موجودة
الا فی العقل اراد ما ذکرناه وکلا القولین حق فی ابانه قوله قدس سره واعلم ان الامکان الذی متقدم
علی غیره آه صفات الاشیاء علی ضربین صفة الوجه کالسواد والبیاض وغیرهما وصفة الماهیة
ما هی هی کالکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة وکلما هو من القبیل الثانی فظرف عروضه الذهن

والامکان

والامکان سیما الامکان الذاتی هو من هذا القبیل لان معناه لا ضرورة الوجه والعدم بالنظر الی ذات الشیء
وماهیته وقد مر ان ماهیة الشیء متقدم علی وجوده بالذهن وبکذا صفات الماهیة واحوالها الذاتیة قبل
وجوده واحوال وجوده بل کل شیء متقدم فی نفسه بالقیاس الی نفسه علی ثبوت غیره له لان
ثبوت شیء له فرع ثبوته فی نفسه والامکان حال الماهیة فی نفسها بالقیاس الی غیرها من حیث
هو غیرها امر الوجه فی عرف التحلیل والتجرید فیکون ثبوته للماهیة متقدما علی ثبوت الوجه لها وکذا
قبل الامکان من الصفات السابقة علی الوجه بعدة مراتب لصحة فولک امکنت فاصابت فاخطأت
فوجدت ووجدت فاخطأت فعدمت فامکان الماهیة علی وجودها بمراتب بالاعتبار الاول الاحتیاج
والایجاب والوجوب الی الایجاد لا بالایجاب والوجوب الایجاد من احوال علة الماهیة لا من احوالها
لانا نقول بل هما من اوصاف الماهیة الا ان الاعتبار باب فی صفة الشیء بحال ما یتعلق به
فظهر مما ذکرنا ان الامکان الذاتی هو من الاحوال الراجعة الی الاشیاء فالقضیة المعقودة منه کقولنا
الانسان ممکن ذهنیه بخلاف قولنا الانسان موجود فانها خارجیة بمعنی ان مصداق الحکم واقع
فی الخارج لان شیئا واحدا یصدق علیه انه انسان وانه موجود بل وجوده لیس الا الخارج حتی یصدق
علیه انه ممکن او امکان نعم الموصوفیة والصفتیة بین الماهیة ومفهوم الوجه انما تکونان فی الذهن
فقط وذلک محل الذاتیات فافهم قوله قدس سره وکذا الوجوب فان الوجوب صفة الوجه آه کل من
لفظی الامکان والوجوب قد یؤخذ معناه علی انه صفة الماهیة وقد یؤخذ علی انه صفة الوجود
فاذا اخذ الامکان صفة الماهیة یکون معناه لا ضرورة الوجه والعدم ویکون لاحق اعتبارا
عقلیا موجها انما هو فی الذهن بخلاف ما اذا اخذ صفة الوجه بالقیاس الی الماهیة یکون معناه
مرجوحیة حال الماهیة واما اذا اخذ صفة الوجه فی نفسه فلا یصح ان یکون معناه ذلک المعنی

بل الصحیح ان یکون المراد منه کون الوجه متعلقا بغیره او محمولا له وفقرا الیه لکونه ضعیفا ناقصا
کما هو مذهب الشیخ قدس سره فی امکان الماهیات بحسب تعلقها بجاعلها التام بناء علی ما رآه من
مجعولیة اصل الماهیات بالجعل البسیط وکذا الوجوب اذا اخذ علی انه حال الماهیة بالقیاس
الی وجودها الزائد علیها او حال وجودها بالنسبة الیها فی ظرف التحلیل العقلی فیکون امرا اعتباریا
ذهنیا واما اذا اضیف الی الوجه العینی نفسه فلا یصح ان یکون صفة ذهنیة بل معناه ان الوجه
المتاکد بذاته او بغیره فیکون وجوب کل وجه عینه والوجه الواجبی محض الوجوب والغنی
کذا الوجوب الفاقرة الذوات باعتبار ارتباطها الی منشإ الوجه لها وجوب فی نفسها ولها
باعتبار قصورها ذواتها امکان وفقر ومراتب الوجوبات متفاوتة شدة وضعفا کالوجودات
مع اتحاد المعنی فیکون الوجوب کالوجه امرا عینیا زایدا علی الماهیات قوله قدس سره ووجوب الشیء
قبلا آه اذا نسب الوجوب الی الماهیة یکون قبل وجودها لما مر سابقا ان الماهیة ما لم تجب لم توجد
وما قاله ثم للوجه وجوب لیس ارادة المفهوم العقلی منه فهو زاید فی التصور علیه لکنه عین فی
التحقیق کما علمت والعلم کثیر الا المفهوم کالوجه والوجوب والوجه والوحدة والعرضیة واللزوم
وما یجری مجراها لیس کما یکون القول بانها امور خارجیة لکونها حقایق عینیة بعین تلک الحقایق
بعینها مصداق الحکم بتلک المفهومات علیها بالذات ولها الصورة ذهنیة انتزاعیة
بتکرر اعتبار نوعها وتتضاعف بتضاعف نسبة کل فرد منها الی مثلها اذ للعقل ان یعتبر المفهوم
الوجه وجودا او لوجه وجودا آخر وکذا للوجوب وجوبا او لوجوبه وجوبا آخر وکذا الکل منها
اتصاف عند العقل بالآخر وللآخر اتصافه وبکذا یتضاعف الاعتبار ویتزاید فی
متسلسلة متشابهة او متشابکة لکنها منقطع بانقطاع العقل ومصداق هذه الاعتبارات

المتضاعف

المتضاعف قد یکون ذات واحدة بسیطة غیر مرکب شوب ترکیب عینی او ذهنی اتصف قال الشیخ العلامة
اذا لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس الناطقة آه فذهب المصنف رحمه الله وافقه الی
ان الجزء الفصل فی المرکبات الخارجیة موجودان بوجودین مجعولان بجعلین مستقلین
بانه لو اتحد الجعلان والوجه لهما لما امکن بقاء الجنس مع زوال فصله عنه لکنه باق کما شهد به
والجواب ان امکان بقاء الجنس بعد زوال فصله وبقر جنسه القریب والبعید قال المصنف فی المصارعات فی الشرح الثالث
من الالهیات ولیس یصح قولهم ان الحیوان اذا مات صار الجسم الذی کان مع النفس غیر ما بقی
بعد الموت بل هو الشخص الجسم بحیثیته باق کما کان مع النفس بل هما الآن بعینهما بدنا واحدا وجسما
بدنیا واحیانا فبطل تخصیص علاقة النفس اذا ان الهویة لیست تلک الهویة فکلام مختل
وهو قریب من کلام المتکلمین کزعمهم استحالة بقاء الاعراض والتفلک والطفرة وغیر
ذلک انتهی اقول ان الجنس کما هو جنس هویته تامة فصیرورته المعنی الابهامی وهی ناقصة غیر محصلة
الوجه لا عینا ولا ذهنا الا بانضمام بقومه وجودا وتتمیم هویته فلا معنی لکون الجنس بما هو جنس
مفرد الوجه والجعل عن فصله فیها مجعولان بجعل واحد واما الاستدلال ببقاء الجسمیة عند
زوال النفس فدفعه بان الجسم بحیثیتین باحدهما جنس فلیس فیها ذکره من حکم اصلا کیف والحکم قائم
بلون المادة الاولی عند تبدل الصورة الجسمیة بالفصل الموصل مع کون الاولی جنسا باعتبار
والثانیة فصلا فالموجود بما هو جنس متبدل بتبدل البعد الجوهر للاتحاد هما فی الوجود بمادة کمیة
بتعاقب الابعاد علیها عند هم قال الشیخ العلامة فی العرضیات قضیة آه هذا ناقض فاذکره بقیا
عند قولهم واما اللونیة وامثالها فلیست بامور علی قاعدة الاشراق حیث فیه الاوزاع بالخارج
ویستدل بقول المصنف فیما تقدم والطبیعة البسیطة اذا کان لها جنس ذهنی آه قوله قدس سره والحکم

ان لونية السواد ليست لونية وشيئا آخر مقصودا المقسان النوع البسيط الخارجي كالسواد مثلا ليست
له اجزاء المهية كاليست له اجزاء وجودية لكن الدليل الذي ذكره ههنا لا دلالة له الا على نفي الاجزاء
الخارجية عنه الان الوجود لما كان عنده اعتبارا عقليا لا تعدد فيه ولا تغاير الا بالاضافة
الى الخصوصيات حكم بكون كل بسيط خارجي كالسواد بسيطا عقليا انه لو كانت مهية مركبة
الوجود بالمعنيين لكان عنده موجودا بالوجودين فلا فرق فيما ذهب اليه بين تركب المهية من
الوجود والماهية للناس فالوجود لما كان امرا عينيا زايدا على المهية وقد يكون وجود واحد عينيا مصداقا
لمعان متعددة بحسب ذاته فجاز ان يكون الشئ بسيطا بحسب الوجود مركبا بحسب المعنى قوله مدسرة
والله اللونية ان كان لها وجود اه يعني ان طبيعة اللونية لو كانت متحققة في الخارج وكان حصولها
الله متحققا لزم ان يكون السواد عرضا ان كان كل منهما قائما بالموضوع بلا ترتيب وان كان
احدهما قائما بالاخر وقد قائما بالجميع لزم ان يكون السابق هو المستفيد اللونية والسوادية والتالي
باسرها باطلة فكذا المقدم وقد علمت بيان الملازمة وهو ان اللونية والفصلية متحدان في الوجود
متغايران في المعنى فالسواد في الخارج معنى محمل اي موجود بوجود واحد والمعقول ان ينفصل
الى معنيين احدهما يصدق عليه وعلى غيره اعني كالبياض وهو اللونية والاخر يصدق عليه فقط
دون غيره وهو القابضية للبصر والاول هو الجنس والثاني هو الفصل فالترديد الذي ذكره
ساقط لان مبناه على ان وجود المعاني المتعددة في الخارج لا يكون الا بوجودات متعددة وهو
اول البحث قال المصنف في المطارحات السواد في الاعيان ان كان فيه شيئان حصة لونية
وفصلية فهما موجودان ويلزم ان يكون حقيقتين اذ لا بد لكل واحد من المحل ويلزم منه المحالات
المذكورة فالمحقق نفس الحقيقة اللونية وصف اعتباري وكذا الاجناس والفصول فالسواد

حقيقة واحدة ووجود في النفس كالشئ في الاعيان فلذا في لم يوجد الا جزء الماهية والذي سطنا القول
فيه التراقي والعرضي والالفاظ المحسا انما كان على الطريقة المشهورة اذ لو كان اللون جزءا
للمهية لكان جزءا في الاعيان ولو كان جزءا في الاعيان وكان الفصل اقصى جزءا اخر وكانا جزئين
اذ ليس احد الجزئين هو الاخر ولا المجموع فكان السواد مجموع عرضيين لا عرض واحد انهى كلامه
والجواب ما عرفت لم يكون لوجود هو الاصل في الاشياء فقد يكون وجود واحد مصداقا لمعان
مختلفة في العموم والخصوص بحيث فانه وكلما كان الوجود اقوى واشد كان المعنى المنتزعة منه
اكثر ويستعمل العقل بداية كل الاشياء كما هو مذهب الفيلسوف الاعظم وشيعته كفورفوريوس و
متابعيه قوله مدسرة والاضافات انها اعتبارا عقلية واعلم ان الاضافة والقوة والاستعداد
والسكون والجهل والعمى وما يجري مجراها لا تخرج عن حيث امر الوجود العيني ووجودها العيني انما يثبت
ان يصدق معانيها وحدودها على اشياء خارجية فان كثيرا من الموجودات يصدق عليه بحسب الوجود
الخارجي انه مضاف او مستعد او ساكن او جاهل او اعمى نعم هو بنظر ما اشياء حقيقية الوجود
مشوبة بالاعدام والنقايص وهذه كلها بخلاف مفهوم الكلية والجنسية والنوعية والفصلية و
مفهوم القضية والوضع والمحل والناقص والعكس وما يجري مجراها قال الشيخ الرئيس الشفا
بعد كلام في المضاف لكن الاشياء انما امر بها معرفتنا بالاضافة في نفسها موجودة في الاعيان
او امرا انما تصور في العقل ويكون لكثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان حصل
في العقل فان الاشياء اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها في خارج فصير كلية و
ذاتية وعرضية ويكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا او اشياء لهذا القبيل فقولهم
الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث اقصى في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا لا بل الاضافة

شئ موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا لنا نعلم ان هذا في الوجه ابوذلك وان ذلك في الوجه ابن هذا فضلا
اولا يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب شئ اضافة وليس للنبات عقل بوجه من
الوجوه والادراك ونعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك
قال الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا ينتهي الاضافات
فانه كان كون ابن الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل
منهما فان حيث الابوة للاب وهو عارضة له والابن معروض فهي مضافة فيجب ان كون للاضافة
اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية والذي يجاب به الشبهة عن الطرفين جميعا ان يرجع الى حد
المضاف المطلق فقولهم الذي مهيته معقوله بالقياس الى غيره وكل شئ في الاعيان يكون
بحيث مهيته انما تعقل بالقياس الى غيره فهو المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
فالمضاف في الاعيان موجود فان كان المضاف مهية اخرى فينبغي ان يجرد عالم المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو المضاف بالحقيقة وغيره انما هو مضاف اي معقول بالقياس
غيره بسبب هذا المعنى وبهذا المعنى ليس مضافا بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس
هناك فات وشئ هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا اضافة اخرى للاخر كلام ورد قد بالغ في
بيان هذا المقام وتحقيقه بما لا مجال معه للاصرف الارتياب وانا نقلنا منه موضع الحاجة ما فيه من تعظيم
الجدوى وما يسري تحقيقه في كثير من المفهومات وما يقع منه التنبيه الصحيح لحال المشتقات كالموجود
والابيض وامثالها لم رجحه عدم دخول المأخوذ في معانيها ومفهوماتها كما هو راى كثير من
المحققين قوله مدسرة والعمى ما كالسكون اه عقلي اه السكون والعمى والجهل وغيرها
وان كان مشتملة على اعدام الا ان مفهوم كل منها مما يصدق في الخارج على الاشياء عينية

ويحمل عليها والحمل هو الاتحاد في الوجود فاذا قلت الارض ساكنة او زيد اعمى او فلان جاهل فمعناه
ان وجودا متحدا مع وجود موضوعاتها على ما هو مفاد الحكم الايجابي فلا يجوز ان يكون لها مرتبة من
الوجود العيني هو مرجع الى كون الموضوع بحيث يستحيل عدم حركة او بصر او علم او الوجود المسلوب
عنه شئ من هذه مرجع الى الوجود فيكون هذه المعاني موجودة في الاعيان بخلاف مفهوم الكلي والجنس والفصل
ونظائرها اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه بحسب الخارج انه كلي او جنس او قضية او مجرد عن المحل
هذه فيكون موجودات ذهنية قوله مدسرة واعلم ان الجوهر بالضرورة ليست في الاعيان هذه
كلمة حق عند المشائين اتفاقا لان الجوهر عندهم جنس المهيات الجوهرية والجنس لا يوجد في الجعل
والوجود على مهية نوعه لكن المصنف اراد به انها ان الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان
كالامكان والشيئية واخواتهما معتبر الجوهر الذي جعلوه جنسا للانواع والاجناس الجوهرية هو قولهم
مهية شئ حصلها في الوجود الخارجي انها لا موضوع فكل مهية وجودها الخارجي مهية الصفة فهي
تكون مجردا لوجود لكن لم يكن وجودها الذي مهية الصفة فالواجب بقضية لا يكون جوهرا
بهذا المعنى اولا مهية له وردتا خره بانه الموجود بالفعل لا في موضوع وهو بهذا المعنى لم يكون
جنسا لمهية شئ بل هو نوع الخارج الوجود المسلوب عنه الموضوع فيكون من العوارض للمهيات
الجوهرية لان اصل الوجود عرضي للمهيات كلها فما اضافه معنى سلبي اليه لم يصر ذاتيا بجعلها
كلما لم يصر باضافة معنى ايجابي ذاتيا وجنسا للاعراض وربما كان الموجود لا في موضوع مجردا عن
المهية كالوجود الاول القيوم قوله مدسرة اذا الجوهر عندنا اه كلام صفي ذهنه وراجع الى
وجدانه يعرف ان الغائص الموضوع والحاجة اليه لا يعرض المهيات انفسها الا بحيث وجودها
فان مفهوم الابيض مثلا حيث انه مفرق البصر لا يستدعي ان يكون له موضوع ومفهوم الحيوان

او الفلك مع جزء مفهومها لا يستدعيان لا يكون له موضوع بل انما المفتقر الى الموضوع والمستغنى عنه
نحو من الوجود احدهما الذات مفتقر الى الموضوع والاخر لذاته مستغن عنه وليس للوجود الخارجي صورة
في العقل مطابقة له حتى انا نتصور مع قطع النظر عن وجود الموضوع له او سلبه عنه اذا تقرر
هذا فنقول ان اريد بكمال الوجود او استغنائه عن الموضوع المعنى الانتزاعي المصدري فلا
شبهة في انه مفهوم عقلي وان اريد ما به يكمل الشيء ويستغني عن الموضوع فهو امر عيني عبارة
عن الوجود المقوم بلا موضوع ويتفاوت الوجودات بحسب انفسها في هذا وهو كونها بريئة عن
الذوات عن الموضوع والوجود المفارق بالكلية اولى بهذا المعنى من الحيوانات واولى منه الوجود
الذي لا مهية له لان ذا المهية يشبه ذا الموضوع في ضرب من الاعتبار ولذا نقول ان اريد بالا
لافتقار الى الموضوع فهو امر تحقيقي والعيني وهي وجودات الاعراض المتفاوتة في الضعف
العرضية واضعف الجميع وجود الاضافات وما يجري مجراها قوله قدس سره فمعنى الموضوع على
والموجودية عرضية آه قد مر ان الجوهر بالمعنى الذي جعله المشاؤن جنسا للمهيات الجوهرية
هو المهية التي لوجودها في موضوع فهذا عنوان المعنى يصلح ان يكون جنسا
للجواهر ومعنى الجنس العالي الذي لا يكون فوقه جنس اخر امر بسيط لا يمكن معرفة الاخواص
ولوازم وعلامات نفس الموضوع وان كان عديما يصلح ان يكون علامة مخصصة لمفهوما
الشيء مميزة له عند العقل فقول الذاب عن المشائين بان الجوهرية امر اخر موجود معناه ان
المعنى الذي هو جنس للمهيات الجوهرية لكونه بسيطا غير واقع تحت جنس لا يمكن تعريفه بالحد
التام ولا باكرم التام لكونه مركبا اصلا مع جنس وخاصة بل يضطر الى ان يعرف بعلامات
وخواص يمثل الذهن منها البريء علما بان ليس شيء من تلك العلامات ليس نفس مهية الجوهر

بل عنوانا صادقا عليها وهذا الكلام في غاية الصحة وصعوبة تعريف الامور البسيطة كالجوهرية والوجود
ونظائرها ليس بمستبعد قوله قدس سره ثم اذا كانت الجوهرية امرا اخر في الجسم آه المعنى الجنسي كالجوهر
بما هو معنى عرضي وجودي في الخارج بعينه وبحقه في الخارج فجوهرية الجسم هي بعينها جوهرية جنسه
وفصله فان الوجود واما اذا اخذ المعقول المعنى الجنسي مفارقا عن فصله فان اخذ مطلقا لا
بشرط فهو بهذا الاعتبار مما يجوز احد المهية وان اخذ مجردا عن القيود الفصلية بحيث الاعتبار
فهو جزء المهية وماديته والفصل جزؤها الاخر الصوري لها فان كان بهذان المعنيان مجازيان
لجريهما بين مغايرين منها مكون المادة العقلية بازاء المادة الخارجية والصورة بازاء الصورة
فالاشكال الوارد في هذا المقام هو انه اذا وجد نوع من الجوهر يكون الجوهر جنسه القريب كالجسم
المطلق المركب مهية من معنى الجوهر وقبول الابعاد ويكون الحد وجهه في الخارج مركبا مادة
وصورة كما زاه المشاؤن اذ لقائل ان يقول ان معنى الجوهر اذا كان غير معنى الجسم بل جزءه
في المهية او في الوجود فلا يصدق عليه انه جوهر فجوهرية وجوهرية الجسم جوهرية اخرى باقي معنى
كان سواء كان معناه مهية وجودها لا في موضوع او موجود في موضوع والا لصدق عليه اللاجوهر وهو
العرض فيكون الجسم عرضا لا جوهرا هف فاذا صدق عليه انه جوهر فله جوهرية وللجوهرية
الحد جوهرية اخرى وهكذا يتسلسل وكذا المجردة الاخر جوهرية عندهم حيث لا يجوزون تقوم
الجوهر بغير الجوهر فللكل الحد جوهرية اخرى فيترتب ههنا سلسلتان اخريان من الجوهريات
الى غير نهاية وهو محال والجواب ان مفهوم الجوهر الذي هو جنس الجواهر لا يلزم ان يكون جوهرا
باعتبار صدق الجوهر عليه بل باعتبار انه هو نفس معنى الجوهر وماهيته والذي يجب ان يصدق
عليه معنى الجوهر هو الموجود من الجوهر والفرد منه لا نفس معناه فان نفس معناه يصدق عليه نفس

معناه بالحمل الاولي الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المعنى ولا يصدق عليه بالحمل المتعارف الذي
مفاده الاتحاد في الوجود ثم لا خصوصية لهذا الاشكال بهذا الموضع لانه يرد على كل معنى جنسي
يتحقق في مهية نوعية مثلا الحيوان جنس للانسان والانسان مركب المهية من مهية الحيوان و
معنى الناطق فيرد عليه ان مفهوم الحيوان ان كان امرا حقيقيا غير الانسان فهو حيوان لا محالة
فله حيوانية اخرى غير حيوانية الانسان والمناطق الحد لكون الحيوان صادقا عليه حيوانية اخرى
وكذا يتسلسل وان لم يكن مفهوم الحيوان حيوانا فيكون لا حيوانا اذ لا مخرج عن النقيضين فيلزم
ان يكون الانسان الحد لا حيوانا والحال ان مهية الانسان ليست مركبة من وجه الحيوان ووجه
الناطق حتى يكون كل منهما مما يصدق عليه انه حيوان فيلزم منه المحالات بل مهية مركبة من
معنى الحيوان وغيره ومعنى الحيوان ليس من شرطه ان يصدق عليه انه حيوان امر حسي نام متغذ
حساس متحرك في الملك فيكون لا حيوانا أقول لا فساد فيه لعدم كونه موجودا بوجه خاص للحيوان
وهو الوجود الذي يصدق عليه حد الحيوانية واللاحيوانية بهذا المعنى ليس مناقضا للحيوان
بمعنى المفهوم وقد مر في المنطق ان من شرائط التناقض بين الشيئين الاتحاد في
المحل الحد واما المركب الخارجي من جزئين اعني المادة والصورة فصدق الجوهر على المادة
هو الاتحاد معها في الوجود بالذات وصدقه على الصورة الحد لكن المادة بما كان بالعرض كما
هو التحقيق عندنا في الصورة النوعية البسيطة والا لكان لكل فصل فصل الى لا نهاية والحق
ان صدق مفهوم الجوهر على فصوله صدق معنى عارض لها في الوجود لا صدق مفهوم للمهية
وقول القائل ان فصل الجوهر لو لم يكن جوهرا كان عرضا مغالطة نشأت من سوء الاعتبار
والاعمال الخيالية فان الشيء اذا لم يكن جوهرا في الواقع كان واما اذا لم يكن جوهرا بحسب اعتبار

مهية مرجعها بحسب ما هو شأن ما سوى الذاتيات فلا يلزم منه ان لا يكون جوهرا في الواقع حتى
يلزم ان يكون عرضا في الواقع بل رب مهية لم يكن بحسب نفسها جوهرا ولا عرضا كالمهية
الفصول الجوهرية وكذا اكثر الاعراض التسعة لكون مفهوم العرضية خارجة عن معانيها
الذاتية وبما قررنا في معنى الجوهرية اندفع كثير من الاشكالات سيما الواردة على وجود مهيات
الجواهر في الذهن ولا يحتاج الى تكلفات شاقة وذكر ما المتأخرون تارة بان تكاب ان الموجود
في النفس من الجواهر كالحيوان والفلك وغيرها جواهر بمعنى انه يصدق عليها صدور الجواهر و
مفهوم انها وان مفهوم الحيوان في الذهن حيوان ومفهوم الفلك فلك ومفهوم الحركة
والحرارة حركة وحرارة وتارة بان تكاب ان مهيات الاشياء ينقلب في الذهن الى مهية اخرى
وتارة بان العلم بالاشياء عبارة عن حصول الاشياء وامثلة من معانيها لا نفس معانيها و
تارة بالفرق بين الحاصل في الذهن والقائم به فمعنى الجوهر حاصل في الذهن غير قائم بها
غير حاصل لها وهذه كلها انما تنشأ من الاعتجاب عن شهود الوجود العيني وعن معرفة الحق الموجود
وتفاوتها محالا ونقصانا فان مسئلة الوجود اتم جميع المسائل لان الوجود سار في جميع الاشياء
والجهل به يسري الى غيره قوله قدس سره فاذن الصفات كلها تنقسم الى قسمين آه هذا قسمة صحيحة
بحسب المفهوم الا ان مناط القسم الاول ما يكون القضية المعقودة من الحكم بها على شيء اخر حقيقية
ومناط القسم الثاني ما لكون تلك القضية ذهنية وحق في عداد الجوهرية واللونية والوجود والوحدة
والعدد من القسم الثاني بنظر الحق ان هذه الامور من ما يتصف به الموجودات العينية في
الخارج بعنوان مصداق حملها على شيء هو بحيث ذلك الشيء في الخارج محققا او مقدرا او
كذلك الاضافات واعدام الملكات من الصفات العينية ولها حظ من الوجود كما مر ولذلك

تقضي الجا بها ثبوت الموضوع في الخارج فكان زيد موجودا واسودا والانسان جوهرا واحد
الكثير يقتضي وجود الموضوع فكذلك قولنا زيد عالم او السماء فوقنا فهذه القضايا كلها اخبار حيات
بسيطة عرضية موضوعاتها في الذهن قوله قدس سره والسواد عيني والاسودية اه هما ردان الاسود
بما هو اسود غير موجود في الخارج للان مفهومه مركب من الشيء والسواد والنسبة والشيء والنسبة
من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج للان مفهومه منهما والحق ان مفهوم الاسود لا تركيب
فيه كما ان ذكر الشيء في تعريفات المشتقات من باب المجاز فقط على قواعد العربية او من باب الاجمال
في تعريفات بعض الامور وهي امور لحدودها زيادة على المحدودات كما في العبارة المنقولة عن
الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس في مثل هذا الموضع حيث قال ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
خصوصها بموضوعاتها واما حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة على جهات المهيات على
الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من جهات الوجود الى اخر كلامه وقد نقلنا سقطا منه في
مباحث التعريفات وقدم تحقيق ان العرض والعرضي شيء واحد لا فرق بينهما الا بالاعتبار
فالسواد اذا كان عينيا كان الاسود اعتباريا وكلاهما عارضان للجسم بهذا الحيثية الوجودية و
ذاك بحسب المفهوم كما ان الصورة والفصل كلاهما ذاتيان للنوع بذاتي الوجود وذاك في المهية
قوله قدس سره والسواد وحده لا يحمل على الجوهر الفرق بين السواد والاسود كما مر تحقيقه انما هو
بالتعيين والابهام فالاسودان اخذ معناه مجردا عن غيره كان عرضا غير محمول وان اخذ
متحدا للامرين كان عرضيا مركبا انه يصدق على نفس السواد وعلى ما يقوم به وقولهم
ان معنى الاسود لا سواد او ذو سواد لا ينافي ما ذكرناه اذ كما يصدق على معروض السواد
او المركب من المعروض والعارض انه ذو سواد فكذلك يصدق على نفس السوادية ذو سواد

وليس من شرط ذي السواد او ما له السوادان يكون مغايرا له في الوجود والتغاير بالاعتبار كاف
في هذا المقام قال الشارح العلامة فان المشتق وان كان عقليا اه لو كان المشتق كالاسود امرا
عقليا غير مبني لما صدق على الموجود العيني ولا حمل عليه اذ الصدق والحمل شيء على مناط الاتحاد بينهما
في الوجود ولما كان الفرق حاصلا بين حمل الاسود على الانسان وحمل الكلي والنوع عليه اما قوله
والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول الماضي في الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود
السواد فيما مضى فمنظور فيه فان وجود السواد اذا كان مبانيا عنه تبعا للقائم لوجود الاسود
فكيف يحكم بلزوم ثبوته لشيء ثبوت الاسودية والمطابقة كيف تتحقق بين امرين متغايرين
في الهوية والوجود جميعا كما قرره قوله قدس سره وهو صحيح لان العرضية القائمة الصفات العقلية اه
صحة ذلك القول ليست عندهم بكون العرضية من الاعتبارات العقلية بل لان العرضية عبارة
عن وجود الشيء في الموضوع والوجود مطلقا من عوارض المهيات وقد قيد ههنا باضافة الى الموضوع
فيكون مفهوم العرض عرضيا للمهيات التي صدق عليها العرض لو قال احدان مفروضه عنها انما هو
بحسب العقل وتحليله للوجود الى العرض الى مهيته وعرضيته اي وجود قائم بالموضوع لكان صحيحا
لما علمت في مباحث الوجود ان المغايرة بين الوجود والمهية انما هي في اعتبار العقل لان
ما في الخارج من الانسان امر واحد يصدق عليه مفهوم الوجود ويصدق عليه معنى الانسانية
وكذا القول في المهيات العرضية ولو كان معنى الجوهر اه كون الموجود لا في موضوع لكان
عرضا ما للمهيات الجوهرية على قياس معنى العرض لكن معناه ما سبق فيكون ذاتيا لها والقائل
ان يقول ما بال الحكماء لم يفسروا العرض اه على قياس ما فسروا به الجوهر حتى يكون جنسا للاعراض
كالجوهر جنس للجواهر وذلك بان يقال ان العرض مهية شأنها في الوجود ان يكون في موضوع

ولعل سبب ذلك ان الاختلاف في الحاق الوجودات يوجب الاختلاف في المهية ثم الاعراض
مختلفة بالحاق الوجود الذاتي فان الكميات على اختلافها بالحق الاجناس والانواع لها لحوق خاص
بالوجود لذاتها والكيفيات اه على اختلافها لها بالحق اخر من الوجود بالذات وكذا الاعراض
النسبية على اختلاف معانيها لها الحاق اخر من الوجود اضعف من الكل حتى زعم بعض الناس
ان وجودا تها ليست الا في العقل فلذا لم يعد اعراض كلها مهية مشتركة بين الجميع متصورة
العقل مجردة عن الخصوصيات كما في الجواهر قوله قدس سره وعلى بعضهم اه لقائل ان يقول
ان هذا التعليل غير جار في اثبات جوهرية الجواهر كما يجري في اثبات عرضية الاعراض بعد
ما عرفت ان العرضية صفة الوجود بل عين وجود الاعراض بخلاف الجوهرية فانه قد تقرر
عندهم انها حال المهية لان الجوهر جنس للجواهر وذلك لان المقتضي لهذا التعليل بيان
خروج العرضية عن مهيات الاعراض كما صرح به الشارح فيرجع الى اثبات ان وجود الاعراض زائدة
على مهياتها لا اثبات ان مهية كذا بل هو عرض ام جوهر لكون المسك في عرضية مستدلا
للمسك في جوهرية فمعنى كلام المعلل هو انا كثيرا ما نتصور مهية عرض من الاعراض كالسواد
مثلا ونشك في عروضه الذي هو عبارة عن نحو وجوده اذ ربما خفي على كثير من الناس تحقق المغايرة
بين ذات العرض وعرضيته التي هي بحيث كيفه المقصة وكثير منهم ذهبوا الى ان حاجة الاعراض
الى موضوعاتها بحسب المهية وبهذا مسلك متين في اثبات عرضية كل مفهوم عرضي وكذا في
اثبات ان وجود الاشياء مغايرة لماهياتها وكون مفهوم العرض عرضيا للاعراض ليس
معناه على ما وقع التنبيه عليه انه من عوارض الوجود لها ومفهوم الاسود والابيض للجسم و
كمفهوم الماشي للحيوان بل هو من عوارض مهياتها عند العقل معروضه وعرضيته لها انما

كونان في العقل وبحسب الا في الخارج وبحسبه لان الوجود من عوارض المهية عند العقل ومتحد معها
في نفس الامر كما عرفت مرارا قوله قدس سره وكون السواد بكيفية اه هذا صحيح اه بناء على مذهبه
من ان البسيط الخارجي لا يجوز ان يكون تركيبه من المهية والعلة في ذلك كون الوجود امرا
اعتباريا واما عند اتباع المشائين فقد يكون الشيء ذاتيا لماهية كونها بحسب الوجود الذاتي للحامل
لمعنى ذلك الشيء عليها ومفهوم الكيفية صادق على السواد وسائر الكيفيات على هذا فلا
يكون ذاتيا مشتركا لها قوله قدس سره اذ الجواهر لها فصول مجهولة اه كون الفصول مجهولة
معناه كما انها لما كانت مفهوماتها بسيطة لا جنس لها ولا فصل لا يمكن تعريفها الا بلوازمها
وآثارها او بتعريفات فيها زيادة للمحدود على المحدود واعلم ان الفصول الاشتقاقية عند التحقيق
هي عبارة عن الموجودات معلوم ان الوجود مما لا يمكن معرفته الا بآثاره ولا الاكتناه به يصح
المشاهدة كما مر وبهذا لا يندفع في ايراد الحدود للانواع الجوهرية لان اجزاء الحدود ولا بد
ان ينتهي الى بسيط لا جنس لها ولا فصل فيكون تصورها اما من جهة آثارها او بانفسها
غير واضحة قوله قدس سره لمجمع البصر عرضي اه لكونه من الهيئات الفعلية فيكون من مقولة الفعل
وكذا تأثر البصر عنه لانه من مقولة الانفعال فيكون كل منهما خارجا عن مهية السواد لكونه من مقولة
الكيف والمقولات متباينة فلا يمكن تحديد بعضها ببعض والجواب انا نعرف ان المراد من
جمع البصر الذي هو فصل السواد كون الشيء بحيث يجمع البصر او انفعال البصر وليس كذلك
وهذا في غير كالرطوبة مثلا اذا عرفت بقبول الاشكال بسهولة والبسوسة بقبولها
ليس المراد منه نفس القبول لكونه من مقولة الانفعال بل المراد مبدأ ذلك القبول وبالجملة اكثر
القوى الجوهرية والعرضية يعرف مبادي فصولها بآثارها فعليها او انفعاليه والمراد ما ذكرناه اي

كونها بحيث يفعل كذا او منفعلا كذا الا في هذه النسب والاضافات قوله قدس سره وكان الوجود اظهر الاشياء الخ اقول اذا كان الوجود اظهر ما سوى حقيقته الوجود انما هي مفهومات كلية لا يكون شيء منها اظهر منها بذاته مظهر الغير فحين مفهوم الظهور انصار كلي لا يمكن ان يكون مشهودا الا حضوريا وكل ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لا يكون غير الوجود لكون الوجود كل شيء هو حقيقته التشخص والظهور وهو موجود بنفسه فاحقيقة نفسه متشخص بذاته فهو اذن محض الفعلية والظهور والتشخص كما مرت الاشارة اليه قوله قدس سره والحق ان السواد شيء واحد بسيط الخ هذا صفة وجود السواد اذ وجود كل امر شيء بسيط لا جنس له ولا فصل وامتياز الوجودات انما هي بهوياتها الذاتية وباصلها الذاتي بالتقدم والتاخر والكمال والنقص وهي في ذاتها مجهولات الاسامي كالماهيات حيث لها اسام متعددة واما مهية السواد اي المفهوم الصادق على نحو وجوده لذاته فهي كسائر معاني ذاتي مشتركة بينه وبين نوع مباين له كاللونية والكيفية او معنى اعم ذاتي مختص كقابضية البصر قوله قدس سره وسر شايد الخ استغنى عن التعريف لانك قد ذكرت ان ادراك الجوهر كالمشاهدة والابصار كالعيان في كل شيء لان المشاهدة متعلق ما بالوجه والتعريف للمهية من حيث هي مفهوم ملتك الكلية والوجه هو الاصل في كل شيء فمن عاينه استغنى عن طلب نعته واما قوله قدس سره وصورته في العقل كصورته في الحس فقيه ما لا يخفى فان صورته في الحس نفس وجوده له مخلوطا بعوارض شخصية مادية من الكم والوضع والاين والمتى وغير ذلك وصورته في العقل مجردة عن هذه الخصوصيات كلها وعن الحاق الوجودات باجمعها عارضة عن وجوده في نفسه الذي هو عين معقوليته اذ للعقل ان يلاحظ ماهية السواد مجردة عن كونها معقولة وكلية ايضا وان صدق عليها في هذه الملاحظة انها معقولة وانها كلية ولكن لا بحسب هذه الملاحظة بل في انفسها او

بحسبها هي سواد فقط وانما ذاتها فقط دون عوارضها كالوجود والكلية والمعقولية لست اقول لا يصدق عليها شيء منها في العقل لا يصدق عليها من حيث ذاتها شيء الا ذاتها وذاتيا تها قوله قدس سره فاعلم ان المعقولات الثلاث مره ما لها اعتبارات عقلية وجهات العلامة بانها مجعولات كلية في الكل لا وجود له الا في العقل وانها مشتقات والمشتق له وجود له في غير العقل كما مر وبجملة ان يكون مراده ان بعض هذه المعقولات او الاجناس العالية لو كان موجودا لكان تحت مقولة اخرى فهو جدلة تلك وبشهة كلما اشار اليه قوله قدس سره وقد عرفت انه يدفع الجميع قوله قدس سره الخ صفة عقلية كالمضاف سواء كان بسيطا ام لا موجودا في الخارج ومحفوظا في الوجود كما يبحث اذا تعقل عقل معنى الاخر قوله قدس سره وكل ما يدخل فيه الاضافة اقول ان ما زعم المصنف ان المعقولات التسع غير الكم والكيف داخل فيها الاضافة وكل ما دخلت فيها الاضافة فغير موجود في الخارج فغير موجودة بزعمه الا في العقل وهذا مقدمة من نظر اما في الشاهد فلما ذكرنا من قبل في تعريف بعض الاشياء البسيطة بلوازمها وغيرها وغير هذا الفصل تعريف الاين والمتى وغيرهما بامور نسبية فاذا عرف الاين بكون الشيء بحيث يكون له نسبة الى المكان فلا يلزم من كون النسبة داخلة في مهية المعرف وكذا قياس المتى وغيره او لان ان المحكوم اذا عرفوا الجوهر بما له وجود لا في موضوع فقد عرفوه بامر سلبي لا يلزم من ذلك ان يكون مفهوم السلب داخلا في ذاته وكذا في تعريف القوى والكيفيات بنسب فعلية او انفعالية فاذا لم يكن السلب المذكور في تعريف الجوهر داخلا في حقيقة معناه وكذا الفعل والانفعال الواردان في تعريف بعض الكيفيات الفعلية او الانفعالية داخلا في حقيقة معناها فهكذا اقول في الاضافات الواقعة في رسوم المقولات النسبية فانها غير داخلة

في نفس معانيها فتكذا الفصول الحاصلة من التركيب فعليك بالتحفظ التام لان هذا الموضع مما وقع الاشتباه كثيرا بين الشيء ولازمه الذي هو علامته بزعمه قوله قدس سره لما عرفت الخ اشارة الى ما سبق آنفا قدس سره الخ وفيه ما اورده فلا حاجة الى الاعادة قوله قدس سره ورد عليهم ان الاتصال قد يثنى بان يحسبن الخ لفظ الاتصال بدل بالاشتراك على معنيين حقيقيين واضافي اما الاول فهو الخ المعنيين احدهما كون الشيء ذا مرتبة ذاتية صالحة لقبول الابعاد والمقادير غير معينين لما هي ذاته بشيء منها وهذا فصل للجوهر وثابت للجسم وصفة نفسه لعدم تركبه من الجواهر الفردة فاتصاله بهذا المعنى عين متصليه لا زيادة معنى آخر وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزاء المفروضة حدود مشتركة هي خواص المتصل بهذا المعنى فهو له للانقسامات الغير المشاهية وبهذا الفصل الكم يتقوم به ما سوى العدد وما يدل على تغاير هذين المعنيين قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفا واما الكيات المتصلة فمنها مقادير لا بعاد واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة واما ما هو صفة لها فيه فهو الاتصال بمعنى الاول اعني كون مقدار ذي مقدار متحد النهاية باخر مثل سواد كانا متعددين بالوجود او في التوهم فقط واما تركب الجسم بحيث تحرك بحركة جسم اخر كاتصال الاعضاء بعضها ببعض والمفاصل الاول منها مما عوارض الكم المتصل بل من لوازمه قوله قدس سره والامتداد ليس بقابل للاتصال اصلا آه الامتداد وان لم يكن قابلا للاتصال قبولا بالذات لكن لا ينفك عن قابليته بالذات لما عرفت ان الاتصال الاضافي بالمعنى الاول يستلزم الامتداد والاتصال بالمعنى المتصل الحقيقي فزوال الاتصال الاضافي يستلزم زوال الاتصال الحقيقي وسياتيك زيادة ايضاح قوله قدس سره فاقول لك فيما يدعيه من ان الجسم مجرد المقدار انه لو كان الجسم مجردا المقدار

الجوهري لكان تعرضه الى جسمين اعراضا بالكلية واحدا بالجوهر بين آخرين مع مغايرة ذاته لا شبهة في ان المقدار الكبير غير المقدار الصغير بالعدد والمتشخص لا اقل ان لم يكن بالمهية والنوع وكل ذات زماني مستقر في مادة سابقة يمتنع بحسب امكانه ولكان الجسم غير قابل لحركة الكمية كالتخلخل والتكاثف عند المحققين وكالنمو والذبول وغيرها قبل الخ واشكال المختلفة فان المندرج تحت الشمعة اذا صار شمعا يتبدل الجسم التعليمي منه لا محالة لا محالة وان تبدل اشكال الشمعة يوجب انفصالا بين اجزائها ليرد عليه المنع الذي ذكره المصنف بل لان المقدار الجوهري امر ممتد ذو نهايات وتتبدل نهاياته بتوجه تبدل الجسم الشخصي اذ لا تصوير له وجه الا بخط الشاي والتشكل بلبس طوله وعرضه وعمقه بامور زائدة على ذاته او لا نريد به مجموع الخطوط الثلثة بل نريد به امر بسيط هو ذاته قابل العرض بخطوط طوليه واخرى عرضية واخرى عمقية فاذا تبدل شكله لم يبق هو هو في ذاته بالصفة التي كان او لا نعني بقي له معنى كونه بحيث يمسح بكذا وبذا ومعنى كلي يصدق على اجسام مختلفة العدد متفاوتة الهيات والنهايات فحقوله قدس سره واما الذهاب في الجهات عرضي متبدل الخ ان اراد انه زائد على طبيعة المقدار النوعي فمسلم وان اراد به انه زائد على هوية المقدار التعليمي فغير مسلم اذ هو بعينه نحو من انحاء وجوده وتبداره يوجب تبدل شخص المقدار الجوهر فلو لم يمكن قابل اخر غير المقدار الكان زوال الجوهر وحدوثه غير مفتقرين الى مادة وهذا خلاف ما ارتكز في مدارك الحكماء قوله قدس سره صحيح اذا عنى به الاتصال بين الجسمين اذا كانت حقيقة الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالي مقداري كما هو عند المصنف ولا شبهة لاحد في ان مقدار الكل غير مقدار الجزء ومقدار الذراع مثلا غير مقدار النصف الذراع والاجزاء حمل احدهما على الاخر وليس كذلك فكان الذراع الواحد عند الاتصال

موجودا بوجود واحد وعند الانفصال موجودا بوجودات متعددة ووحدة الاتصال مثافي كثرة
الاتصال ولا يمكن ان يكون موضوع الوحدة والكثرة التي بازائه شيئا واحدا من كل الوجوه فههنا
عند الاتصال شئ واحد وشئ يقبل التعدد ولا يمكن ان يكون نفس ما هو الواحد نفس ما يقبل
التعدد بالذات فجهة الوحدة غير جهة الكثرة وغير جهة قبول الكثرة فلا بد في ذات الجسم
شيئين احدهما باق والآخر زايل ثم لا شبهة في ان الجسم الذي طرء عليه الانفصال قد زال
عنه شئ فالزايل اما نفس الجوهر الاتصالي فيكون التقسيم اعداما بالكلية من غير بقاء صنع واحد
بالجوهر من غير مادة قابلة واما جزؤه فليس جزء الغير وهو المطلوب واما عارض فهذا
العارض اما من باب الكيف والاضافات والنسبة الموجودة لا تكون الا بين شيئين متغايرين
في الوجود فاذا كان كل تقسيم يوجب زوال نسبة اخرى والجسم يحتمل انقسامات غير متناهية
بالقوة فيلزم من ذلك ان يكون الجسم الواحد اجزاء غير متناهية لها اضافات غير متناهية
وقد ثبت بحسب الادلة انه لو كان الجسم عند عروض القسمة امرا واحدا بالشخص ويكون
القسمة والتعدد في امر عارض له لزم اجتماع المثلين في موضوع واحد وقد برهن على
امتناعه فظهر من جميع ما ذكرناه من تكثير الواحد وتوحيد الكثير ان الجسم بسيط غير تركيبا في
والتثنية في ذاته قوله سره شاركت في الجسمية واختلف في المقدارية صحة كلام
هذا القائل على تقدير ان طبيعة الجسم بما هو جسم لا يفتقر في حده عندنا الى انضياف معنى
اخر يحصل معناه ويقوم مهيته بها لذاتها وطبيعة متحصلة نوعية امر بالمعنى الذي هو مادة
للمركبات وغير محمول عليها ليس احتمالا منها الا بالعوارض والمجاورات فلم يمكن لاحد ان
يحكم بان ما به الاتفاق في الجسمية غير ما به الاختلاف في المقدارية وبهذا يخالف طبيعة المقدار

جزء

حيث لا تحصل لها في نفسها الا بحسب اعتبار واحد دون اخر قوله سره ولان احدهما ايز والآخر
انقص اقول زعم الشيخ قدس سره ان التفاوت قد يكون بين شيئين بحيث كل ان نقص من نقص
مهيتهما المشتركة بلا اعتبار قيد اخر فصلي او عرضي والحق ان مفهوم الشئ الواحد لا يتفاوت
بحسب معناه بل التفاوت في الاشد والاضعف بالخاصيات والوجودات لان الوجود
ما هو متفاوت في الكمال والنقص والتقدم والتاخر كما برهن عليه سابقا فالمقدار الزايد
يخالف المقدار الناقص في نحو الوجود ولا ترى ان وجود الواجب اقوى من وجود الممكن من غير
مهية مشتركة حمل عن ذلك ووجود الجواهر اقوى من وجود العرض من غير مهية مشتركة بينهما
وبالجملة لا شك ان المقدار الزايد غير المقدار الناقص المفصول عنه بحسب الوجود ولا
بحسب المهية المقداريه كالسواد الشديد غير السواد الضعيف في الوجود وكذا ان
السواد الشديد مشتمل على المراتب الضعيفة بالقوة لا بالفعل فكذا المقدار الزايد مشتمل على
ما دونه من المقادير بالقوة لا بالفعل ثم اذا جزئي المقدار او اتصل بمقدار اخر اتصالا
وحدانيا حصل بالفعل مقدار ما كان بالقوة وصار بالقوة ما كان بالفعل وكذلك السواد
اذا استحال الى الاشتداد او التضعف صار ما بالفعل بالقوة وما بالقوة بالفعل والمهية لا
تتحرك في نفسها بل من شان الوجود ان يتطور في الاطوار وينشأ ان في الشؤن فالوجود
للشئ اذا تبدل نحوه يتجدد اخر فلا بد ههنا من جهة بها يرتبط الاول بالثاني اذ يمكن ان يكون
ما هو الزايل بعينه هو الامر الباقي ففيه تركيب من امر باق وامر زايل وليس الامر الجامع بينهما
الرابط لها هو المهية المشتركة العامة لانها ما لا يتقرر بالعدد دون الامرين اذ العام لا
تحصل له ولا هوية له بالذات لا بغيره واما لو كان المقدار المتصل مشتملا بالفعل سابقا

على التقسيم على ما حصل بالتقسيم لزم اشتمال على اجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسام الى غير النهاية
وهو ممنوع عند ابطال مذهب النظام قوله سره فيلزم منه التداخل اقول لقائل
ان يقول يجوز ان يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالتضعيف لزيادة مقدار ما في القطعة
هو السبب لحصول الشق لا الزيادة بالفعل ليلزم التداخل اذ كثيرا ما يفعل الاستعداد الشديد
للشئ القريب من الفعل ما يفعله ذلك الشئ كيف وما ذكره المصنف يجري في اصل اندفاع
الاجزاء وتبديه الموجب لاشتقاق القارورة بل في كل جسم يدفع جسما اخر وصيله بعين
ما ذكره قوله سره وان ليس للجزء له مادة له استعداد ان يقبل مقادير العالم كلها اه لا استعداده
في ان يكون للجزء له مادة اولية من شانها بحسب انتهاء ان يقبل كل جسمية وكل صورة
بحسب استعدادات تنضم اليها متقدم ومتاخر لحقوها في ذاتها عن كل مقدار وصورة كلا
ان للجزء له القه فاعل اول من شانه ان يفعل جميع الاشياء بحسب جهات فاعليته و
ارادة يلحقه على ترتب لبراءته في ذاته عن جهات التكثر والتغير لكن سلسلة الترتيب في
الفاعل زمانية وفي القابل ذاتي وليس احد من المشائين ادعى ان مادة الجزء له بهذه الوصف
وبهذا لم الاستعداد لقبولها ما ليس مستعد لان يقبل مقادير العالم كلها قوله سره فاذا
رجع الى التحقيق لم يجد الشئ الا اقل المقدار اه هذا هو الذي اشرنا اليه وهو يخالف
كلامه فيما سبق من قوله فان كان شئ ما له مدخل في الاسودية فلا يكون الا امرا عقليا
فحسب وان كان السواد له وجود في الاعيان اشهر قوله سره وهذا من المغالطات
من اخذ الاتصال بمعنى الامتداد اه قد عرفت تحصيل الحال فلا حاجة الى الاعادة قوله
سره فليس شئ في العالم هو موجود فحسب اه اشارة الى ما يلزم عليهم بحسب حجته اخر

لم على وجود الهيولى وهو ان الجسم من حيث هو جسم امر بالفعل لانه جوهر متصل بالفعل وله قبول ابعاد
واتصالات وانفصالات وبرشيا اخرى بالقوة والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون بعينه هو
من حيث هو بالقوة فيكون فيه امران يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة اذ لو كان اتصاله وجمعه
نفس القوة لاشياء كثيرة فيلزم من تعقله تعقل تلك الاشياء فالحال في القوة غير الاتصال
وغير المتصل من حيث هو متصل بالفعل فللجسم جزء اخر فيه قوة الاتصال غير الاتصال وهذه
الحجة ما ذكره المصنف في المطارحات واعترض عليها بوجوه احدها منع ان يكون شئ
واحد بالفعل والقوة قائلا ان المسلم هو ان كون شئ واحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا
ممنوع ولا يلزم منه امتناع ان يكون ذاته بالفعل وله قوة شئ اخر ومثل هذا الغلط انما يقع
من اهمال الوجوه والحيثيات اللاترى ان النفس من حيث مهيتها ما بالفعل وله قوة قبول الصور
اقول اختلاف الوجوه والحيثيات مما يقع على ضربين تقييدية وتعليلية الاولى هي المذكورة
التي يوجب التكثير والتقسيم في الموصوف بها والثانية لا يوجب التكثير الا فيما خرج عن كونه
والاختلاف بالقوة والفعل من قبيل الضرب الاول اذ الشئ انما لم يكن فيه قوة شئ ثم حصلت
له القوه عليه فلا بد ان يتغير حاله في نفسه عما كان وكذا اذا كان بالقوة شيئا اخر ثم صار
بالفعل وليس هذا كحال المحاذاة والمماسة ونظايرها مما الامور الاضافية اذا لم يحصل ثم تلزم
فانها ما يتصور ان تتجدد على شئ واحد مع عدم تغير حاله بل حال ما اضيف اليه من الامور الخارجة
واما القوه عبارة عن عدم مضاف الى شئ فلا شئ مع الوجود اذا هو موجود بالفعل يحمل عليه انه
عدم شئ لا يكون من جهة ما هو موجود في نفسه معدوما لاعدم الشئ من الاشياء والا لكان وجود
شئ بعينه عدما لشئ اخر ولكان تصور وجوده مستلزما تصور عدم تلك الاشياء واستحال هذا

في غاية الوضوح سيما على قاعدتهم في عينية الوجود والحق لو جاز كون شئ بسيط بالفعل هو بالقوة شيئا
آخر يكون بسيط فاعلا ومنفعلا لان القوة مبدأ القبول والانفعال والفعلية مبدأ التاثير والايجاد
واللازم بط لا خلاف فيه لاحد من الحكماء وقد صرح به الشيخ في التلويحات وسائر كتبه واما النقض
بالنفس الانسانية وقوة قبولها للمعقولات فانه فاسد بان النفس عندكم نوع عاقل وهو معقوله
بالقوة هي متعلقة بالجوهر المادي صائرة اياه فعلا من جهة قوتها بالفعل وعند كونها عاقلة وهو
معقولة بالفعل متعلقة بالجوهر العقلي صائرة اياه وهو من جهة كونها بالفعل وفيما بين الامرين
الامرين متردودة في الجهتين وسيجئ الكلام في معرفة النفس انشاء الله وثانيها النقض بالهيولى
وهو ان الهيولى التي اثبتموها جوهر بالفعل وهي مستعدة فيكون مركبة من جزئين احدهما بالفعل
بالفعل والآخر بالقوة والجواب عنه كما ذكره الشيخ في الشفا هو ان جوهرية الهيولى وفعليتها بمعنى
كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست بجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعد ما لا
يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع فالاثبات هو
انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلبي لانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل
لان هذا عام والايصير الشئ بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصصه وفصله انه
مستعد لكل شئ فصورته التي تطلق له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى
تكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا ان يطرأ عليها حقيقة من خارج فيصير بذلك
بالفعل ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى
الى هذين المعنيين بشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى
وصورة اشهر ما ذكره وحاصل كلامه ان الهيولى جوهر ضعيف الوجود لا يحصل لها في

ذاتها

ذاتها الا بالصورة اما وجود الصورة لا بها كالصورة اياها كالقوة هي فعليتها ما عين قوتها
لفصول الصور كونها جواهر ما عين كونها مستعدة فلا يوجب ما بين الجهتين من اختلاف وتغير
في الذات اذ الاختلاف انما كون بين فعلية الشئ وقوته لا بين قوته وفعليته قوته بالقوة
وفعلية القوة شئ واحد في الخارج كما ان بهيئة الشئ ووجوده واحد في الخارج وكذا حكم
الجنس والفصل البسيط ولهذا شبه جوهرية الهيولى وكونها قابلة بهما حث لا يوجبان
تكثرا لا في العقل دون الخارج وثالثها بانكم قلتم ان قولنا لا في موضوع سلبي فلم يبق للهيولى
الا امر ما فاسر ما ليس الا من الاعتبارات العقلية فيتنظم الحصر هكذا قياسا وهو ان الهيولى
جوهر وامر والآخر وكل ما هو جوهر وامر ما لا خر فليس له الا وجود الا في الذهن فينتج ان الهيولى
لا وجود لها الا في الذهن فاوضعتم هيولى لا وجود لها في الاعيان كلها وهو مذهب حكيم اقول في
الجواب ان الهيولى انما هي جزء الموجود تام وهادة الشئ اقواها بذلك الشئ وجودا بعد وجود
ذلك الشئ بوجه وليس حالها بالقياس الى الصورة كحال الموضوع بالقياس الى العرض حتى
تتصور لها وجود في الخارج منخلعا عن حال فيه فهي في نفسها بالصورة كحال العرض قائم
بالموضوع وما ذكره من ان الشئ لا يكون موجودا في الخارج بجزء كونه امرا ما وجوهرا ما كلا
حق صحيح اذا اراد بالموجود في الخارج الوجود التام المستقل واما اذا كان امرا ما وجوهرا ما
غير مستقل شيئا ما دائما لافتقاره بما يحصله وبقومه بالفعل فممنوعة كيف والبرهان
قائم على ان في الجسم تركيبا من قوة وفعل وما بالقوة من حث هو بالقوة لا يكون بالفعل
كلا ان الاعم فيه تركيب من وجود وعدم هو قوة البصر وربما بها ما اشار اليه ههنا اقول
فليس شئ في العالم هو موجود فحسب بل قوله وجوهريته سلب الموضوع وتقريره كلما

في المطارحات هو انا اذا قلنا قولنا لا في موضوع امر سلبي وليس لها في نفسها خصوص فما بقي من
رسم الجوهر الا الوجود وقد قلتم ان لا خصوص فهذا قصارت مهية الهيولى نفس الوجود انتم
قلتم ان ليس الموجودات ما وجوده عين مهيته الاواجب الوجود فاذا نصب مع هذا قياس يلزم
منه ان الهيولى واجب الوجود بذاتها اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله وليس لها في نفسها
خصوص عن مسلم فان الاستعداد جزء عقلي للهيولى كما صرح به الشيخ في الشفا حيث
قال وفصلها انه مستعد لكل شئ فليست الهيولى بمحض الوجود واما ثانيا فلان الفرق بين ما
هو مطلق الوجود وما هو الوجود مطلقا حاصل فعلى تقدير تسليم ان الهيولى لا خصوص
الا موجود ولا يلزم ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود هو ذات مخصوصة خصوصيتها
عين الوجود من غير شوب عدم او امكان بوجه بينا ان الاشياء وجوداتها الخاصة واما الهيولى
عندهم فهو وجه مبهم يلزمه فقد جميع الوجودات المخصوصة مع امكان التلبس باي واحد
منها ومن ههنا يظهر ان الهيولى ابعد كل موجود من الواجب وهو في حاشية اخرى
من سلسلة الوجود المبتدئة من حقيقة الوجود البحت المشوبة الى ما وجوده عين الامكان الذاتي
قوله قدس سره وقولنا موجود ما امر سلبي آه هذا اشارة الى البحث الثالث المنقول في المطارحات
وقد صرح به بما فيه كفاية قوله قدس سره جوهر بهيئة باعتبار عقلي آه هذا بناء على مذهبه من ان
البسيط الخارج جنسه وفصلا اعتباران عقليان من غير تحقق لهما في العين واما بناء على
ان مفهوم الجوهر مستقل على امر غير ما هو سلب الموضوع عنه وقد اشرنا الى ان هذه كونه في
تعريفات البسائط من السلوب والاضافات انما هي لوازم وعلامات وعنوانات لما
عرف بها ولا تكون شيئا منها داخلا في حقيقة المعرف فهكذا سلب الموضوع من لوازم مهية

الجوهر

في مادة مخصوصة وكذا حكم سايرالاشكال وهيآتها فان الاستدارة والتقعيب عند الرياضيين
عرض لدايرة والمقعب وعند الطبيعيين جسمان عارضان لمادي الدايرة والكرة فتظهر
ان صورة السرير فصل جوهري لمقدار السرير ان كان المقدار جوهرا كما هو عند المتكلمين وان
كان عرضا فعرضي فليس السرير مركبا من جوهر وعرض على اي تقدير فالشارع العلاّ
بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات آه اقول كلامه في التلويحات دال على تركب الجسم
من جوهرين حيث قال والامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعلقها الى
تعلقه او لافتهو جزؤه والقابل له المسمى بالهيولى جزء اخر للجسم وهو صورة فهو قائل في
موضع اخر كلامه ان الهيولى لاتبقى دون الصورة لانها تاج ان اشير اليها من جميع الجهات
فهي فيما يشار اليها من جميعها هي عرض بذا محال وان لم يكن مشارا اليها فاذا ليست الصورة
الجوهرية تحتاج الى اخر كلامه والشارح متبع كلام شارح التلويحات في ما ذكره في دفع التدافع
بين المقامين في الكتابين قوله مدسرة وهو جسم شخصي لو كان الجسم الطبيعي نفس حقيقة المقدار
المنقسم في الجهات لم يبق فرق بين التعليمي والطبيعي منه ولم يمكن البحث عن احوال الجسم
من المسايل الطبيعية اذ محمولات المسايل الطبيعية ما يبحث موضوعها لذاته او لما يساويه
والجسم اذا كان مجرد المقدار التعليمي بلاقوة تغير وقبول لم يكن الاعراض الذاتية التي
يلحقه لذاته الا كالاعراض اللاحقة للمقادير والتعليميات مثل المساحة والتربيع والكرية
والعادية والمعدودية والصمم والتشارك والمساواة والتضعيف والتضعيف و
التكعيب وغير ذلك لا كالحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض والثقل
والسقم والحيوة والموت وغير ذلك فان جميع ما يجري مجرى هذا القسم من الاعراض

واللواحق

واللواحق التي لا يحتاج الشيء الا بما هو وقوة الفعالية تجددية بجميع ما يجري القسم الاول منها من
من العوارض التي لا يحتاج في لحوقها الى سبق قابلية واستعداد وتغير حال في موضوعاتها الاولية و
اكثر امر اللوازم الوجودية للعرض وصاتها وتجوز كون الجوهر الجسمي عاما هو هو من غير اشتمال على قوة التغير
والانفعال صالحا لعروض الاحوال التي من باب الاستحالات والتجددات كسايرالامور
الطبيعية حالا يصدر عن يزدان خوض في صاقي الحكمة والميزان قوله مدسرة وكثيرا ما يعبرون
كون الصورة علة ما للهيولى اه ما عرل عليه ما مر احد من الحكماء والراسخين منهم المشهورين من كون الصورة
علة للهيولى على مجرد عدم تصور الانفكاك بينهما حتى يرد عليه ما اورده المقابل لما منها استحالة
خلو الصورة عن الهيولى وخلوها عن الصورة وعندهم ان المتلازمين لا بد وان يكون بينهما علاقة
ايجابية عليه ومعلولية ثم احالوا كون الهيولى موجبة للارتباط لكونها قابلة محضة فبقي ان يكون
الاقتضاء والعلية من جانب الصورة لاعلى طريق الاستقلال والعلية لجهتها في لوازم وجودها
من الشايع والتشكل الى مادة منفعله والا يجاد لا كون الابعد الوجودي فكيف يفعل شيء من ذوات
الاوضاع امرا يفتقر في وجودا الوضع اليه اعني المادة بل الصورة بحسب طبيعتها الكلية
الدائمة هي علة موجبة للهيولى والهيولى بحسب هويتها الانفعاليه حاملا للامكان وجود
الصور الشخصية الحادثة بذا خلاصة ما وجدنا في كلامهم في باب التلازم بينهما ولم يعول احد
منهم في عليه الصورة على مجرد اللزوم بل عليه مع غيره من المقدمات قوله مدسرة وبذا ظهر
مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة آه تحقيق الكلام في هذا المقام ان لكل حقيقة بحسب
الوجود يستحقه لذاته وكل ما جاز او فرض وجوده بحسب احد من غيره من الممكنات واللواحق
فعلى اي نحو يتحقق وجوده عند ذلك فهو مقتضى علته الذاتية ونحو وجوده بهيته واحدة لا يكون

مختلفا اختلافا ذاتيا فاذا تقرر هذا فنقول الهيولى اذا جاز تجردها عن الصور فوجودها ان كان بحيث
ذوات الاوضاع المنقسمة في الجهات كلها فكون جسما وهو خلف او في بعض الجهات او لا
في جهة فكون متصلا بالذات بحيث وان لم يكن وجودها وجود ذي وضع مع كونها جوهرا مستقل
الوجود فهي المفارقات العقلية وقد برهن على ان ما وجوده بهذا الوجود يكون عاقلا لذاته ومعقولا
لذاته بالفعل استحال ان يقبل الانقسام وعوارض الاجسام فان قلت ليس المعنى الكلية
غير منقسمة لذاتها كالوجود والمطلق والوحدة المطلقة بل كالحيوان المطلق والفرس المطلق
ثم هي منقسمة عند مقارنة المواد الجسمية قلنا المعاني المطلقة ما هي مطلقة بالشرط وقيد
لا يقتضي الانقسام ولا الا انقسام اصلا لذاتها وكذلك لا ثاني من عروض القسمة لها بفعل
من التخصيص بما يقتضي ذلك وكذا من اشياع القسمة حيث تخصصها بوجه يقتضي ذلك
الاشياع ما في الذهن او في الخارج ان جاز كما في الطبايع النوعية عند بعض على ما هو المشهور
عن افلاطون الالهي والاقدمين وبذا بخلاف المعاني المجردة فان ما وجوده وجود مفارق
يستحيل فيه عروض الانقسام ولو مع الف شرط فرض وبالجملة ههنا اشتباه وقع في احوال
الجنسية والخاط بين المهية المطلقة والمهية المعقولة قال بهمنيار في بعض اجوبة سئله عن الشيخ
كيف يعلق الوجود والوحدة وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان تنقسم بانقسامها ان كانت
حالة فيها ثم غير جايز ان ينقسم الوحدة والوجود والمضاف فان لم يكن حالة في المواد فكان
محالا فانها اعراض ووجودها في الموضوع ولو كانت غير حالة في الموضوع كما كانت مفارقة
ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة واجاب الشيخ عنه بقوله جنس المعاني ليست معقولا
المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجه الماداي والوحدة المادية تنقسم والوجه مطلقا واللواحق

معلق

المعنى ٢

معلقا لكن الانقسام كما يكون النوعية المعنى الجنسي بل قوله ان بعض لوازم واعراض غير ملموسات
فيجب ان ينقسم قول لخارج الماثل اما انها لوازم موضوعات فحقيقة واما انها يجب ان ينقسم في
كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانا نجد بالكان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية
فيكون الوحدة فيها اتصالا والا اتصال يحصل بالانفصال ومتصلا بالفرض الاتنيية المشتركة
في الخارج الواحد فيكون واحدا فيه اتنيية وقسمة ووضعية فقد بان ان المعقول من حيث هو معقول
لا ينقسم قسمة امر هو واحد من جهته كثير من جهته كثرة ووضعية فلو كان الاجسام واما بعض فانها ليست
معقولات الذوات بل يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا فرضا بان
القسمة حتى شهي كلامه قوله مدسرة لعدم التخصص للاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من الحجة
ان العالم اذا حصل وتعينت صورتي لمجردة آه اي معين كلامهم في نفي التخصيص عن الهيولى بالكان
معين ان ذلك لفقد المخصص في العالم حتى نفرض وجود شيء من المخصصات لكانت الهيولى
متهيأة عند التجرد لقبولها بل معناه ان الهيولى لما كانت جوهرا قابلة محضة نسبتها الى جميع
المقادير والاحياز نسبة واحدة فهي وجودا تابعة لوجود ما يقتضي لها مقدارا خاصا وحيزا
خاصا لا متيقنة فوجودها بعد وجود المخصصات المقدارية ولوازمها فلو كان لها وجود قبل التجسم
والتحيز لامتنع تخصيصها بشيء لان ذات ما يقتضي التخصيص مفقودة في العالم بل لان
قبول الهيولى اياما قبل ان تخصص بشيء سابق عليها مستحيل لتساوي نسبتها الى الجميع اذ القابل
لشيء مخصوص من جملة الاشياء مع تساوي نسبته ذاته الى الكل لا بد له قبل ذلك الاختصاص
من اختصاص سابق عليه وهكذا الى ان ينتهي الامر الى مخصص يكون وجوده قبل وجود ذلك
القابل ضروريا من القبلية ولهذا قيل ان الصورة الجسمية متقدمة على الهيولى ضربا من التقدم غير

من حيث ذاته استحال تجرده عن المخصص وينعكس عكس النقيض الى ان كل جوهر يتجرد وجوده عن
اللواحق المخصصة فوجوده وجود صوري يستحيل عليه لحوق بالمخصصة بشيء بعد ما لم يكن اللهم الا
العوارض اللازمة فالهيولى لو وضعت مجردة لنسلخت بهيئتها عن كونها جوهرا قابلا واستحالت
جوهرا عقليا مع القبول لتاثير امر لاحق فيه فتدبر وبالجملة فاذكره وان كان موجبا لعلل الطبايع
العامة لكن كون وجود واحد بالعدد تارة مجردا مطلقا عن المخصصات وتارة مقترنا ببعض منها
تارة باباه البرهان الحكم قول الشارح العلامة وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة
صورة اقول قد علمت مما قررنا فساد هذا التجويز فتذكره والماذكره الشيخ في دفعه من دعوى
كون الهيولى طبيعة واحدة نوعية فليس بشيء اذ لا حد ان يمنع استحالة كون الهيولى بسيطة
متخالفة في المهية مشتركة في معنى جنسي تختلف بالفصول الذاتية او عرض عام هي الهيولية
نعم اذا حققت حقيقة الهيولى مرانها ليست الا قوة محضة وقابلية صرفة لذاتي صورة اتفقت
ظهر محالها انها الا اختلاف فيها الا بالصور وانها تجد بالصور ولا حاجة في نفرد تجردها عن
الصور كافة الى ان يزهد بحث ومعونة قوله قدس سره لقائل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية اه
قد اشتهر ان الوحدة في بعض الاشياء لوازم نفس الكثرة وفي بعضها بالعكس ومثلوا للاول
وحدة الهيولى ووحدة المفارقات وللثاني وحدة الصورة الجسمية قالوا لان الوحدة ههنا
صفة وجودية اتصالية يلزم منه نفي التعدد الخارجي مع امكان التعدد والوهمي في الهيولى
وغيرها من العقليات صفة عدمية مرلوازم نفي الكثرة الانفصالية وبهذا وان كان له وجه لكن قد ظهر
مما بيناه ان الوحدة في كل شيء هو عين وجوده فقوة الوحدة بوجب قوة الوحدة وضعفها ضعفها
واقوى الاشياء في الوحدة والواحدية ما وجوده بريء عن الاجسام وعلايقها كالله وجوده

اذكر

اذكر مرتجردا الاجسام ووحدة المتصلات وحدة ضعيفة لانها وحدة في كثرة وبهيئة بالفعل وخارجية
بالقوة واضعف منها وحدة الهيولى ووحدة العدد فان وحدة الهيولى بجامع الكثرة و
وحدة الكثرة عين الكثرة وكل ما وحدته بجامع الكثرة فوجوده يمازج العدم وهذا البحث مما
يستدعي خوضا شديدا بالحقيق ذكره بموضع اليق مرهذا الموضع قوله قدس سره لانتفاء شرط
القسمة وهو المقدار كما سبق وقد سبق الصافية غنية وكفاية لمن وفق لو كان بالا قوله
قدس سره ثم انتموا صورا اخرى اه ذهبت الحكماء المشاؤن الى ان لكل واحد من انواع الاجسام
الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا تجوز
صورة نوعية اي مفسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي اصطلاحهم مبادي الاثار ما
المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع ويسمى كلا الا
اولية لصيرورة الجنس بها انواعا مركبة ولهاتين الى الجنس كالجسم المطلق بما هو مطلق
بالتخصيص والتقسيم ونسبته الى النوع كالماء والنار والباقوت بالتحصيل والتقويم والى
المادة كالهيولى او الجسم بما هو مادة بالتقسيم والتصوير والى المركب منهما بالتكميل والتقرير
والى الآثار اللازمة بالافادة والتاثير فلهم مسلكان في اثباتها مرجهات فقوله قدس سره
للاخر عن كونه مشتملا عليه القسمة اه اشارة الى اثباتها مرجهة كون معانيها فصولا
مقسمة للجسم المطلق الذي هو طبيعة نوعية ويمكن ان يكون اشارة الله الى اثباتها مرجهة
كونها مبادي للاثار كما قرره السيد قدس سره ويمكن ان يجعل هذا الكلام الى قوله فلا بد مرصور اخرى
يقتضي هذه الاشياء اشارة الى هذا المسلك وهوله وتخصيص بها الجسم اشارة الى الاول
الاعم مسلك التخصيص قوله قدس سره اما في العناصر فمثل الرطوبة والبيوسة اه اقول

اختصاص بعض الاجسام ببعض هذه الكيفيات دون غيره بعد اشتراكها في الجسمية وتاخر
تلك العوارض عنها لا بد فيه مرمخصص يقتضي عروض تلك الكيفية ثم يثقل الكلام في
مخصص المخصص فان كان مرا عارضا خارجيا فيعود السؤال وينتهي الامر الى غير النهاية وان
كان فصلا ذاتيا جوهريا فهو المطلوب اذ المطلب اثبات جزء مقوم لوجود الجسم وحصول النوعية
وليس للاحد ان يقول لم اختص بعض الاجسام بهذه الصورة دون غيره مرالاجسام
او بها دون غيرها مرالصورة لانا نقول اما تقويمها للجسم المطلق فهو لتقويم الفصل الذي
وليس الفصل مرالوازم العارضة للجنس في الخارج حتى يرد السؤال في بيان علة اختصاصه
بها وغيره وضعا لم بل الامر بالعكس مرذلك فان الجنس طبيعة مبهمة يفتقر في وجوده الى
الفصول فوجود كل منها علة لوجود الجنس والجنس مرلوازم الفصل وما قيل ان الفصل
عرضي للجنس فذلك بحسب المهية الجنسية لا بحسب وجودها والحق ان نسبة الفصل الى الجنس
نسبة الوجود الى المهية وقد بين ان الوجود مقدم على المهية في العين بالمعنى الذي مر وان
كان الوجود مرعوارض المهية بحسب العقل واما تخصيصها وتقويمها للمادة او للجسم بما
هو مادة فلسبق وجودها بالفعل على ما بالقوة واما تخصيصها وتقويمها للنوع فلدخول النوع
في معناه ووجود ما في وجوده فالسؤال في ذلك بمنزلة السؤال في انه لم كان الماء والهواء
هواء والفلك فلكا وبالجملة دفع هذه السؤالات وغيرها انما يعلم مرمعرفة كون محصل
الجنس تقسيما ومحصل النوع مهية ومحصل المادة تكميلا ومحصل المركب توجيدا
وتحقيقا ومحصل الآثار وجودا مر سابق عليها كليا قوله قدس سره ان كان لكون
للاخر عن بعضها اه الدليل على كون هذه الامور مقومات للجسم بما هو جسم وجودا وعقلا

الانواع

الانواع حقيقة هو امران احدهما كون الجسم بما هو جسم غير متصور الخلو والتجرد عقلا بصيرة
بحسب الاعيان اما فلكا او ارضا او ماء او نارا او هواء وثانيهما ان هذه المخصصات ليست
على وجه يتحصل الجسم اولا تحصيلا خارجيا في نفسه ثم يلحقه شيء منها فيجعله مخصوصا
لكثير مرعوارض اول وجه مثل الحركة والسواد وما يجري مجراهما بل بنفس هذه المخصصات لا قبلها
يصير اجساما مخصوصا اشد اولهذه الدعوى اه البساطة الفلكية والعنصرية في غاية الوضوح و
لهذا ما ذكره الحكماء اولا لاثبات هذه الصور وعدم خلو الجسم عن كونه مشتملا لقبول القسمة الى
والتشكل او لمكنه اما بصعوبة او بسهولة واما في المركبات فتكون بعض المخصصات صورا
جوهرية ببعضها بيانات عرضية كما لا يخفى مما فيها اشكال لكن هذا انه ينبغي
افاضته الى غاية يقع الفرق حينها بين الصورة النوعية وغيرها مرالمخصصات العرضية سنذكرها
انشاء الله قوله قدس سره وان كان يقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اه مخصص كل حقيقة
نوعية جوهرية اول تخصيصها بحيث لا يسبق تخصيصها بشيء آخر قبله لامتناع كون هذا المخصص
جوهرا لتقدمه في الوجود عليها تقدما ذاتيا لازمانيا كالمعدات وذكوا والمقدم على الجوهر تقدما ذاتيا
لابد وان يكون جوهرا لكونه اولى بالوجود واقدم بخلاف المعدات وسايرالشروط التي يجعل المادة
صالحة لقبول الجواهر الصورية فجوز كونها اعراضا وان يكون مرباب الكيفيات والاستعدادات
او الاعداد واما المخصصات اللاحقة للانواع الجوهرية بعد تخصيصها النوع صورا كانت لازمة
او غير لازمة فهي لا تخرج اعراض لافتقارها في حلولها الى موضوع لا يحتاج اليها في التقوم الذاتي
قوله قدس سره والطبايع النوعية اعم فمنها ما تم وجود امر الاجناس اه اشارة الى ما ذكره في
فطبيعة باس مرالاشخاص مرالجواهر الا والانواع مرالجواهر المشابهة والاجناس مرالجواهر

الثالثة وذلك حتى كان الوجود محمولا بالشخص اولا ثم النوع ثم الجنس وكذا قوله فخصصات الاولى
اولى بان تكون جواهر واما قوله ليس كما ضبناه على ما هو المشهور من ان المشخصات هي العوارض المكتنفة
بالشخص من الكم والكيف والاين والمتى وليس كذلك لما اشرنا اليه من ان تشخص كل شئ انما هو بوجوده لان
الوجود مشخص بذاته وقد تقدم ان وجود الجوهر جوهر وما اشتهر عند الجمهور من ان الوجود من
عوارض الماهية لا يتنافى ما ذكرنا فان عوارض الماهية قد تكون مقومات لوجودها كالفصل بالنسبة
الى الجنس فان له عروضا للجنس باعتبار العقل وتاصلا في الوجود بحسب العين وما بحذاء العروض
على ضربين عروض للوجود وعروض للماهية وعوارض الماهية ربما كانت انما وجودها في تلك الماهية
كيف نفس الوجود هي عوارض الماهية بحسب المعنى والمفهوم ومحصلها في الخارج واما عوارض الوجود
فهي نفس وجود ما المعروض له قوله قدس سره كلا بضعف آه قد عرفت ان عارض الماهية يخالف
عارض الوجود فللماهية التوجيه عارضان عارض لنفسها وعارض لوجودها فعارض نفسها كالوجود
والتشخص والوحدة وعارض وجودها كسائر العوارض اللاحقة من الكم والكيف وغيرهما فضعف
كلامه بهذا القائل انما يظهر لو اراد بقوله فان الطبيعة التوجيه تحصل ثم يتبعها العوارض انها
تحصل بذاتها مع قطع النظر عن اعتبار وجودها وتشخصها ثم يتبعها عوارض يتعين بها تشخصا وهو
في الحقيقة نفس عوارض الماهية كالوجودات والتشخصات لانه يرد عليه حينئذ ما اورده المصنف ان
الماهية المطلقة المجردة عن القيود والخصصات اما كلي او الكلي بما هو كلي لا وجود لها في الخارج وما
لو اراد به ما ذكرناه وهو ان الطبيعة النوعية تحصل اولا بقيود ذاتية كالوجودات والمخا التشخصات
الداخلة الاشخاص تقرر المقومة لماهيتها وجودا وتحصلا العارضة لها مفهوما ومعرفا فلا غبار
عليه ولا ضعف فيه قوله قدس سره وان كانت هذه العوارض ليست بشرط لتحقق الطبيعة

التوجيه آه قد علمت ان مخصصات النوع بالذات ليست بعوارض وجودا حتى يتصور بقاء النوع واحدا
بالعدد مع تبدلها بل هي نفس تحقق الطبيعة النوعية بانحاء حصولاتها فضلا عن ان تكون
بشرط تحققها وكونها عارضة انما هو بحسب ظرف الذهن كسائر عوارض الماهية وليس
اذا لم يكن الماهية كالانسانية مقتضية للتشخص ولا التشخص لازما لها موجبا لفرض نسبة
واحدة بالعدد باقية على الاطلاق فان كل ماهية نوعية كانت او جنسية لها طبيعة مبهمة
لا يكون وجودها بذاتها الا باحد اصناف التشخصات التي هي مقومات للماهية بحسب الخارج
وان كانت عوارض لها بحسب الذهن فالسؤال بلمية كون الماهية لازمة للتشخص اولى من
السؤال بلمية كون التشخص لازما لها في ما يحصر نوعه في شخص او عارضا في غيره والحق
ان بناء المقابيط انما نشأ من الخلط بين عارض الوجود وعارض الماهية فعارض الوجود
متأخر عنه بحلي فعارض الماهية اذ ربما يتقدم عليها في الوجود كالفصول بالنسبة الى الجنس
والتشخصات بالنسبة الى النوع قوله قدس سره فصح ما ذكرنا من ان كون العرض شرط وجود
الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى اما كون العرض مقوما لوجود الجوهر وموجبا بالذات فهو معلوم
البطلان واما العرض بمعنى العرضي اي الخارج المحمول للماهية من حيث هي هيئة فيجوز ان يكون
متقدما عليها ومتحدا بها في الوجود بالذات والاول كالفصل للجنس والثاني كالمشخص للنوع
والمتقدم على الجوهر وكذا المتحد به لا يجوز ان يكون جوهرا بحسب الوجود والحمل وان لم يكن
جوهرا بحسب الماهية والحاصل ان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الاول دون الثاني وكذا حكم
المشخصات التي هي الخارجات الوجودات وهي موجودة بذواتها مقومة للماهية النوعية وكل واحد منها
مصداق لحمل الماهية النوعية عليها من غير ان يدخل تلك الماهية في حدود هويتها كما لا يدخل حدود

الماهيات الفصول وان صدق عليها مصداقا بالذات فالناطق مثلا حيوان بالذات والوجود وليس
حيوانا في حد ماهيته لان الفصل المنطقي بناء الفصل الاشتقاقي وهو عندنا امر بسيط هو
نفس هوية وجودية عارضية وكذا افراد مفهوم الناطق التي هي بعينها هويات وجودية وتشخصات
ذاتية هي بعينها فصول اشتقاقية وهي بحيث يصدق عليها انها توجد لا
بحذاء الماهية او ماهيتها لما سوى الانيات الوجودية وانما الماهية للمركب منها وهو النوع او لكل
فرد من افراد الانسان الخارج هويته وهويته وكل منها غير الاخر في التصور وعينه في العين قوله
قدس سره ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة ثم يتبعها الخصصات فهلا جاز حصول الحيوانية
مطلقة ثم يتبعها الخصصات آه لم يجز ولا يجوز حصول هوية كلية الا بعد تميزها وتحصلها
بامور هي المبادي الوجودية المقارنة وتلك الامور هي كمالات اولى يتبعها كمالات ثانية
لا فرق في ذلك بين ماهية جنسية او ماهية نوعية بل النوع لكونه اقوى تحصلا يحتاج الى اقوى
محصل والجنس بخلافه لضعف تحصله الوجودي فيكفيه بسبب تحصله نوعا ما او بقيد
شيئا ما مع المقومات والكمالات وباستعلام الطبيعة الجنسية كلما لحقته صورة بعد صورة يزيد
فضيلة اقوى وحيرته اشد ووجودا اشرف وكذا الى ان يبلغ في الوجود الى الدرجة التي يمتنع
التخلص عن شرور المواد ونقايصها وآفاتها قوله قدس سره ثم العجب ان العقل يقتضي الحكم
بتعقل الامكان نفسه على ما قالوه آه صدور الموجودات عن المبادي العقلية بواسطة
جهاتها الامكانية ليس بخطر ببال فهم المجموعي من الامكان الذي مرجعه الى العدم والقصور
هو حصول لوجود شئ مع الاشياء من حيث هو وجود بل هذا امر قبل قولهم عدم العلة علة لعدم
المعلول وليس للعدم بما هو عدم تاثير وعلية ولا تاثر ومعلولية انما المراد منه ان ماهية العلة اذا لم يكن موجودة

واشتهر منهم ان جنس الامور النسبية اما عدمية كالواجب والامكان او عقلية منها اسباب لوجود الجواهر العقلية والنفسية والجرمية في الاعيان قوله قدس سره والوجود هنا لم يدخل في حقيقته الشيء فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب فصلا عن عقلها اه قد علمت ان وجود كل شيء هو عين حقيقته الخارجية وزايد على جهته الامكانية زيادة في التصور ومرجع الامكان الى قصور الوجود ومرجع الوجوب الى تمامه فهما امران جوهريان في الحقيقة ومرجع التعقل الثاني الى حضور الوجود فتعقل الجوهر جوهر فهما ذان التعقلان الذان احدهما علة الجوهر المفارق والاخر الجوهر الجسماني امران جوهريان ليس امر الاعراض والبرهان على ان كلا ما هو اقدم وجودا من شيء فهو اقوى تحصلا فان التقدم والتاخر الذاتيين في الوجود يلزمهما الكمال والنقص والشرف والخسة فان الفيض الوجودي بما هو ادلى على العلة ثم يتجاوز منها الى المعلول فهذا في الاسباب الفاعلية والمقدمات الذاتية واما في الاسباب القابلية والمقدمات الزمانية فيجب ان يكون سببها في الاستعداد والقبول للاشد والاكاد والاقاسة فهي بخلاف ذلك فربما كانت الاعدام والقوى من مصححات القابلية فقوله قدس سره ثم الاستعداد المستدعى للنفس الى اخره ليس فيه ما يقتضي تجويز ان تكون العرض مقوما لوجود الجوهر اذ ليس استعداد البدن من الاسباب الفاعلية والمقدمات القابلية لوجود النفس بل الاستعدادات من اسباب الامكانات وصحيح القابليات فليس يلزم مما ذكره جواز تقدير الجوهر بالعرض اصلا ولا تخصيص الجوهر اثارا ووجودا بالعرض والذي يلزم منه هو ان يكون للاعراض بل للقوى والاعدام مدخلية في قبول القابل وتهيؤ المادة قوله قدس سره والنفوس بعد المفارقة اه النفوس الانسانية لها اشكالا لا جوهرية وتقلبات في الاطوار حشر بعضها الى الملائكة وبعضها الى الشياطين وبعضها الى صورة ردية كالقردة والخنازير وبعضها مردودة الى اسفل سافلين وليس الامر كما توهمه

الجمهور ان للافراد النفوس الانسانية عند المفارقة حقيقة واحدة نوعية امتيازها بهيئات عرضية

قوله قدس سره جوز ان يكون الحرارة مبعدة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها اه قد مر ان العلة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض والعلة بالذات هي مثل الفاعل والغاية والمادة والصورة والعلة بالعرض مثل رفع المانع ووجود المعد والشروط ومر العلة بالعرض هو ان يفعل الفاعل بالذات فعلا اخر تبع فعله فعل اخر مثل السقمونيا نافية بالعرض بردلانه بالذات يستفرغ الصفراء وتبعه نقصان الحرارة ومثل مزيل الدهن عن المحيط فانه علة بالعرض لسقوط المحيط وذلك لان الفاعل ههنا لم يفعل شيئا بل ازال ما فعله فعل طبيعي هو انحدار الثقيل بفاعل بالطبع والارض لحالة النار ما بجا ورا تسخينا حتى يزول عنه البرودة ويشتد استعداد لفيضان الصورة النارية هكذا فكل معلول علة ذاتية وكلا منافي السبب الذاتي فان السبب الذاتي للبرودة هو الصورة المبردة وللحرارة هو الصورة المسخنة والسبب الذاتي للشيء يجب ان يكون اقوى منه في درجة الوجود واجل فلصورة النار علة لصورة مائية وللصورة نارية اشد اذ النار اقوى في الموجودية من الماء وارفع والعرض اقصى ما يمكن ان نفيد جوهر الكون ضعف تحصلا من كل جوهر فجعل الحرارة المبعدة للصورة المائية سببا ذاتيا للصورة الهوائية مغلطة نشأت من جعل ما بالعرض مكان ما بالذات كيف والعلة بالذات يجب ان يكون وجودها باقيا مع وجود المعلول وهذه الاسباب العرضية ربما زال وجودها عند وجود المعلول قوله قدس سره وهو كلام متين اه هذه القاعدة صحتها ومتانتها مشروطة باحد امرين احدهما كون المخصص الذي بتغير بتغير ما هو جزء النوع الطبيعي والمراد بالنوع الطبيعي حصوله بالطبع الذاتية دون ما يحصل بالصناعة او القسر وما يجري مجراهما والثاني ان يكون مجموع المخصص والمخصص

متحدة وجودا متغايرة معنى فكل مركب يكون مادته جوهرا وصورته عرضا فليس تركيبها تركيبا طبيعيا فعلى فاعل طبيعي كالكرسي والبيت ولو كان الكرسي والبيت صورة طبيعية لكان وجودها اقوى فاقتدر بوجود الخشب والطين وهذه هي القاعدة التي وعدنا ايرادها فعليك ضبطها قوله قدس سره ومن ههنا ان صورة الصورة جزء الجوهر اه يتبين بدلا الاحتجاج على ان كل موجود له حد نوعي ذو وحدة طبيعية فلا يجوز ان يندرج بالذات تحت مقولتين من مقولات العشر المشهورة المباينة لما تقرر عندهم ان الوحدة في جميع المتقسمات معتبرة في المقولة الواحدة اما جوهر او كيف او غير ذلك والنوع الواحد يجب ان يكون بالذات والمهية اما تحت الجواهر او الكم او الكيف او غير ذلك واما المركب من مقولتين فليس بالذات لا هذا ولا ذاك بل لا وجود له غير وجود هذا النوع او ذاك النوع اذ كل ما هو موجود بالذات فله وجود واحد بالذات وله تشخص واحد وفاعل واحد وغاية واحدة وصورة واحدة واما المركبات الصناعية فلها وجود اعتباري ووحدات اجتماعية فوفاعل عرضي وغايات تصنعية اتفاقية اذا تقرر هذا فنقول ان يقولوا لا شك ان الجسم النامي والجواهر والجوي والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة محصلة لها وحدة طبيعية من غير تعلل واعتبار وهي في حالة في موضوع فكون كل منها جوهرا واحدا فرد بسيط الحقيقة لكونه متقوما بامر جسمية مشتركة ومر امر بتم به نوعيته فلو امكن ذلك للامر مقولة الجوهر مندرجة تحت جوهر من الجواهر الذين ذكرناها بل يكون مندرجة تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن واحدا طبيعيا له حد نوعي مركب من جنس وفصل مأخوذين من مادة وصورة طبيعية والا فالفصل كمال الجنس والصورة تمام المادة وفعليتها قوتها وتمام الجوهر وفعليتها كيف يكون عرضا تم العرض كيف يكمل الجوهر حملا ذاتيا مناط الاتحاد بين الشيئين وهذا مما لا خفاء فيه عند

المتوغلين في الانظار الحكمية يعرف قول المشبهين للصور بان جزء الجوهر جوهر وان ما علم محمولا جوهر فمعلومه انه جوهر لانه اقدم ذاتا ومنه فكون اقوى وجودا والا يتوقف العلم بجوهرية الشئ على العلم بجوهرية جميع اجزائه تفصيلا ليرد عليه ما اورده المصنف قوله قدس سره ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فكون جوهرا آه للصورة خطر تقويمان تقويم للمادة وجودا وتقويم للمركب هيئة ولكل منهما معنى غير فلا مكر ان اريد بالتقويم الثاني قولهما الصورة مقومة للجوهر كونها مقومة لهيئة المركب الجوهري فالاولى ان يحمل كلام المصنف على انه واقع معهم على سبيل التنزل والاستفسار بانكم اذا رتم بقولكم ان الصورة مقومة للجوهر ان اردتم به التقويم بمعنى الجزء فيرد عليه الايراد الاول وان اردتم به تقومهما اللحيم فيلزم عليه الايراد الثاني وهو التكرار وفيه انه ما ذكره الشارح قوله قدس سره وليس في العناصر شئ سوى الجسمية والهيولى آه يلزم على ما ذهب اليه ان لا تكون البسايط والمركبات كالحيوان والنبات بالجملة في هذا العالم جوهرية غير جوهر الامتداد الجسماني وهو واحد متفق في الجميع ويلزم عليه ان لا فرق بين انواع الاجسام الطبيعية بحسب ذواتها المتقدمة على عوارضها ويلزم عليه ان يكون مبادي هذه الآثار المختلفة والتحريكات الشاقة والافاعيل الشديدة في الاجسام الطبيعية هيولات لا كيفيات قائمة بها وان يكون مصعد النار الى فوق ومهبط الحجر الى تحت عرضا محمولا فيها وهذا مما يقطع النظر عن المراجعة الى البراهين مما يستبعده العقل في اول النظر واما القول بان للاجسام محركات اخرى غير هذا العالم كالملائكة بلسان الشرايع والصور المفارقة عند افلاطون وشيعته فهو وان كان حقا وصدقا الا ان افعالها في المادیات يجب ان تكون بوسايط وقوى وطبايع هي المخصصات الاول لهذه الحقايق المختلفة الذوات والآثار وذلك

لان الجسم ما هو جسم اذا كان طبيعة نوعية والمادة الاولى امرا واحدا سيما الشئ في عالم العناصر ونسبة المفارقات الى جميع ذوات المقادير والوضعيات نسبة واحدة فلا يدري امور تختلف بها القوابل والاستعدادات وبها لا تحصل الانيات وبها لكونها رباب القوى والامكانات ويلزم هيهنا وجود امور سابقة في القوام على حصول الاستعدادات ولو احتقها انثبت له في انواع الاجسام امورا سابقا على وجود الاعراض والحركات والاستعدادات بحسب الذات والحقيقة وان تاخرت عنها بحسب الزمان متبعا لاعراضها التابعة للاستعدادات والحركات فهيهنا يندفع شك مشهور يرد على اثبات هذه الصورة وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت ذاتها بطبيعة صورة دون صورة اخرى وان اختلاف الآثار انما كان منشاه اختلاف الصور حاسب اختلاف الصور عليها بعد اتفاقها في الجسمية لان هذا الشك من الغفلة عن جوهرية الصور بمقوماتها الذاتية والحقيقة عن الجسم الذي هو بمعنى المادة ولو كان الجسم بهذا المعنى موضوعا للصور تغير القوام عنها لكان السوال وارد غير مندفع لكونه عندنا نوعا متفق الافراد لكنه مادة لهذه الصورة المتقومة واما الجسم بمعنى الجنسي المحمول على سائر الانواع فليس هو امرا واحدا متفقا في الكل بل تحصل معانيه بفصول مأخوذة عن الصورة المنوعة وكون الجسمية في كل منها بمعنى اخر واما السوال في قلبه اختلاف تلك الصور او الفصول في ذواتها لا لجهة تخصص الاجسام بها فهو كالسوال عن ان كل حقيقة لم صارت نفسها فالجواب ان الوجود في ذاته كما يختلف بالغنى والحاجة والتقدم والتاخر والقوة والضعف هو ذو مراتب ودرجات بشتى انواعها واختلاف المهيات والمعاني والاحوال هذا ما تيسر لنا في هذا المقام وزيادة الشرح ودفع الشكوك كلها سيما ما ورد المصنف في سائر كتبه يطلب في كتاب الاسفار الاربعة قوله قدس سره واما قال

ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها آه لا خلاف للصدر في ان الاشتداد حركة في الكيف نحوا كالكم ان النمو والاذبال حركة في الكم كالكمال وبازائها النقصان والذبول في ان المتحرك في كل منها ليس نفس ذلك الكيف بل محله والنفس ذلك الكم بل مادته والذي ان الحركة معنى اخر وهو الكون بين القوة الى الفعل شيئا فشيئا والذي ان المتحرك في كل آن فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة غير الذي كان قبله وبعده لكن الخلاف بين المصنف وبين اتباع المشائين في ان الاختلاف بين الشديد والضعيف لا بامر زايد عليها فصل او عرضي وبالجملة فعنده كون مابه التفاوت عين ما فيه التفاوت وعندهم مابه التفاوت غير ما فيه التفاوت فهو اما فصل او عارض للمهية المشتركة لوجودها فليكن هذا على ذكر منك قوله قدس سره كان جوابا بما لا يتغير آه لقائل ان يمنع هذا فانه اذا سئل عن مرتبة شديدة من السواد بما هو واجب عنه بمطلق السواد او بحده لم يمكن الجواب مساويا في المعنى للسوال عنه قوله قدس سره بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص آه اصنع اتباع المشائين على ثبوت مذهبهم بان سوادا مثلا اذا كان اشد من سواد اخر فهو اما بعارض او بذاتي لا سبيل الى الاول والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر اخر وهو خلاف المفروض فتعين الثاني فكون الاختلاف بين مراتب السوادات بفصول والمصنف ناقضهم بوجهين الاول المنع من كون المميز بين شيئين بعد اتفاقهما في ذاتي منحصرا في فصل او عارض بل ههنا قسم ثالث هو التفاوت بالكمالية والنقص في نفس المعنى المشترك فيه وانت تعلم ان نفس المعنى والمفهوم مما لا اختلاف فيه والمهيات باسرها معاني لا كمالية فيها ولا نقص لها بحيث

عن الحصولات انما الوجود بما يشتد ويكمل ويضعف وينقص وبهذا انقطع منشاء الاشتباه بين المهية والوجود والمصنف لما انكر عينية الوجود انحصرت الكمالات والنقايص في الموجودات عنده في نفس المفهومات منها والثاني النقص بالمقدار الزايد فان فضيلة وكمالية على المقدار الناقص لا يمكن ان يكون بامر عارض للمقدار ولا بفصل لان الخط الطويل والقصير حقيقة واحدة عندهم اقول كان الوجود ليس من عوارض الاشياء بحسب الواقع بل بحسب لحاظة العقل لكن الفصول وما يجري مجراها بالقياس الى المعنى الجنسي او النوعي تقول المصنف كما في المقدارات ان احد المقدارين يزاد على الاخر الا بامر اسواد في الحقيقة المقدارية كلام حق لكن بعد ان كانية وجود المقدار كاصل وجوده هو نفس مهية المقدار بناء على ان الوجود للكم في كل شئ امر واحد في العين وقد مر ان الوجود مما يختلف كمالا ونقصا وهو انما يشتد ويضعف فيما يقع فيه الحركة قوله قدس سره وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم آه واعلم ان الخلاف بين المصنف واتباع المشائين في اربع مقامات كما هو المشهور الاول في تجويز كون التفاوت بالقياس الى افراده متفاوتا بالكل نحو من الخط المشكك سواء كان بالاولية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص الجامع للشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم ومنهم من اجرى نحو التشكيك بالاولية من القابليات بداهة واجرى المصنف اتفاق جميع العقلاء في نفيها وبهذا ربط ما سيظهر من كلام المصنف في الانوار وان بعضها علة لبعض مع اتفاقهما في المهية النوعية عنده الثاني ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا عنده والاختلاف بين السوادات والحرارات بفصول مقومة للانواع وبما متفقان نوعا عنده والاختلاف بنفس المهية السوادية المتفاوتة كالا

وانقصا والثالث ان الاشتداد والكيف والازدياد الكمي ومقابلاتها ضرب واحد من التشكيك ام ضربان مختلفان والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص كما يتحقق في مقولة الكيف والكم بل يتحقق في غيرهما اصلا مثل الجوهر حتى يكون جوهر اشد في حيوانيته من جوهر آخر ام لا واما المقام الاول فانك اذا تأملت في حقيقة الوجود وانها حقيقة نوعية بذاتها بسيطة لاجنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد لانها عبارة عن بابه تحصل وبوجد بكل معنى وكل مهية ومع وحدتها متفاوتة الحصول بانها التشكيك في ذواتها بذاتها والحصول نفس الوجود وليست افراده الذاتية متخالفة المعنى بل متخالفة الهويات في التقدم والتأخر والنقص والغنى والحاجة وما يتبعه على جواز ان يكون حقيقة واحدة متفاوتة الهويات بذاتها ان لاجزاء الزمان هوية واحدة بسيطة متفاوتة في التقدمات والتأخرات لا بامور زائدة على ذات الزمان وكذلك الامتداد الجسماني في تفاوت اطرافه بحسب وضع المقداري وعدم اجتماعه في الوجود فان وجود المتصل ضرب من الوجود الضعيف الذي يشوبه القصور لانه بذاته يقتضي الافتراق الوضعي وعدم الاجتماع وكذا التفاوت في الحدود المقدارية انما هو بنفس الهوية المقدارية لا بامر زايد على وجود المقدار واما المقام الثاني فالفرق بينه وبين الاشد والاضعف والازيد والانقص بان احدهما تفاوت بالفصول والآخر تفاوت في العوارض للتخالف بالكل او بالاقل في ان الاشد والاضعف متفاوتان نوعا كما هو القول بمثله في الازيد والانقص سيما في العدد الحق عندنا ان اختلاف المهيات نوعا تابع لاختلاف الوجودات كمالا ونقصا وتقدما وتأخرا ولا شك في ان وجود السواد الاقصر والاقل

الشديد غير وجود السواد الضعيف وكذلك وجود الخط الطويل مخالف لوجود الخط

القصير

القصير لا غير بالعدد فقط وبعوارض من المكان والزمان والمادة وغيرها والمذكور للكم من التفاوت والضعف من الطول والقصر افراد كثيرة تتخالف في الامور المذكورة فالتي تخالف بينها تخالف في عدم التفاوت في الطول والقصر من الخط والزايد والناقص من العدد كالتخالف في الشديد والضعيف من الكيف كالسواد واما ما ذكره المصنف قدس سره في المقامات اذ ايراد على اتباع المشائين حيث حكموا بان الامتياز بين السوادين الاشد والاضعف بفصل بان المميز بين السوادين لو كان فصلا واشتراك الاثنين في السوادية فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا كان متحققا في السوادين بل هو مقسمه والفصل المقسم يعني لطبيعة الجنس ومعناه فصار حال الفصل كحال العرض الاخر فانه من جملة العرضيات فتكون الاشتداد فيها راجعا الى السواد وقد فرض في السواد بذاته فايراد غير وارد لانه مغالطة مبناها على اخذ ما عارض المهية بحسب الاعتبار التحليلي مكان عارض الوجود فان الفصل ليس في الاعيان غير الجنس واما عند التركيب عنهما في الملاحظة فالعقل يحكم بان الجنس من لوازم الفصل والفصل تمامه بحسب المعنى والوجود فصل السواد سواد اقصى بحسب الواقع والفصول البسيطة لا مهية لها وبسايطها من الوجودات عندنا وجود السواد ليس غير السواد في الاعيان كما مر مرارا وكذا الحكم في الاطول والاقصر والاقل والاقصر والازيد ترجعان الى تكون من الوجود واما الذي اشتهر من اتباع المشائين من الحكم ان التفاوت بالاشدية والاضعفية وكذا الزيادة والنقصان ليس نفس الطبيعة المشتركة بل بامور زائدة عليها داخلة في حقايق افرادها فلا بد ان يكون مرادهم ما ذكرناه ولذا قد اشتهر منهم ان الذاتيات غير مختلفة في افرادها فالمراد ان نفس المعنى الذاتي لا يكون

متفاوتا بل التفاوت في الكم حصولاتها ووجوداتها وبذا يجاب الذي راموه بقولهم كما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفا ان كان ذات الشيء هي الزائدة فالناقص والمتوسط ليسا بنقص الزائد فليس ذات الشيء وكذا ان كانت ذات الشيء المتوسط او الناقص واما المقام الثالث فالنزاع في ان التفاوت في الازيد والانقص اهو نوع من التشكيك غير ما يكون بالاشد والاضعف ام لا مما يشبهه ان يكون قليل الجدوى او يكون مرجعه الى الاختلاف في اطلاق اهل اللسان حيث لا يقولون ان خط كذا اشد من خط كذا او سطح كذا اشد من سطح كذا او عدد كذا اشد من عدد كذا مع انهم يقولون خط كذا اطول وسطح كذا ابسط وعدد كذا اكثر كما يقال لون كذا اشد سوادا واطول نفس الخط والبسيط هو السطح والكثرة هي العدد ونفسه واما المقام الرابع فالمصنف على ان بعض الجواهر اقدم واشد من جوهر آخر كجواهر العالم الا على فانها اقدم من جواهر هذا العالم وان بنية الجسمانيات كطلل تابع في مهيتها الجوهر المشترك وهو الحق الاشد والاقوم في باب الجوهرية من رؤساء المشائين ان هذا التفاوت بين الجواهر انما هو في وجوداتها التي هي كلها غنية عن الموضوع مع ما لها من التفاوت في قوامها بتمامها وعدم افتقارها الى الموضوعات لافي ان لها مهية حقيقتها الوجود ان لا يكون وجود ما في موضوع اذ لا تفاوت بينها في هذا المفهوم المشترك واحكم ان جوهرا اذا تقدم على جوهر آخر بما يحوم التقدم سواء كان فاعلا او غاية كالعقل او صورة كالنفس والطبيعة اد مادة كالجسم والهيولى او معدا كالاب في الانسان مثلا فلم يكن للمتقدم خصوصية في الجوهرية لم يكن بتلك الخصوصية في المتأخر لم يستحق لان يكون متقدما بحض الجوهر المطلق عليه وان كانت الخصوصية ذاتية كالكم في العلل الاربع او عرضية كالمتقدم بالزمان كالاب في التحقيق

علة الكل جوهرية

مثلا التقدم والعلية في كل متقدم والتأخر والمعلولية في كل متأخر غير نفس تلك الخصوصيات لا المهية المشتركة في الجواهر والا كان جوهر او يكون متقدما على نفسها ومناط الخصوصية والفردية هو الوجود لا غير وهذا هو الحق الذي لا مناص عنه ولا يلتزم به المتحقق في الاعيان الا هو وجود الجواهر بناء على عينية الوجود وامهيتها بناء على اعتبارها وذهب المصنف الى ان حيوانا اشد في الحيوانية من حيوان آخر وكذا في الشدة والكمال من الانسان الاخر في باب الانسانية وعند المشائين ليس كذلك بل اما التفاوت بين الحيوانين في وجودهما لا في مفهوم الحيوانية والتفاوت بين الانسانين في الوجه الذي به يتحصل الانسانية وبخصه في معنى الانسانية قوله قدس سره وقد حد والحيوان بانه جسم ونفس فاعترض الحكماء المشائون ان تفاوت الحيوانات في التمامية والنقصان راجعة الى فصولها المقسمة لجنسها والتفاوت فيها بحسب اصل المعنى الجنسي اعني مفهوم الحيوانية المطلقة وهو مفهوم جوهر ذو جسم ذو نمو ذو ادراك وحركة فالحيوان الذي لحواس اكثر او حركاته اسرع او ادراكه اكمل فمنشأ ذلك ان نفسه اقوى في باب الوجود الذي يخص الحيوان من نفس حيوان آخر فيكون حواسه اقل واضعف وحركاته ابطأ بينها في مفهوم الحيوانية بل في امر زائد عليها بزيادة الوجود على الاصل كمبادي الفصول بالجعل فكلما وجوده اقوى فاثار الجنس والنوع فيه اكثر واشد وكذا آثار الجنس مثلا مهية الجوهر لما كان الوجود يمتاز عن وجود العرض بذاته ولمهية الجوهر درجات متفاوتة لا في نفس المهية والمعنى بل في شدة الوجود وضعفه وتقدمه وتأخره واضعف الجواهر وجودا وافرها في الترتيب العلي والمعلولي هو المهية الاولى التي وجودها عين القوة فيحتاج الى محصل واول ما يحصل به هو وجود الجوهر الامتدادي وهو مبدأ فصل الجوهر الجنسي وصورة الجوهر المادي فيتقوم منهما طبيعة الجسم مما هو جسم وهي اقصى طبيعة ناقصة الوجود مفتقرة الى اشكالات وجودية متفاوتة

في درجات الكمالات الجسمانية وانحاء الحصولات الامتدادية فاله صورة حافظة لتركيب وحزانة
اوابعاده صيانة له عن التلاشي والاضمحلال سرعا فهو اكمل واتم في الجسمية مما ليس له ذلك
لسرعة تلاشيه وعدمه فالقوة الجاذبة مبدأ كمالية لمطلق الجسمية ثم هذا النوع الاضافي في الجسم
جنس طبيعي للاجسام المعدنية وغيرها واشرف انواعها الاضافية ما يكون صورته التركيبية بحيث
بها نوعية اتم وجودا ومبدأية للآثار المختصة بهذا الجنس وهو قوة يحفظ التركيب بتجديد
مع ذلك في الاقطار ويغذي ويولد فلهذا النوع من الجسم النامي كمالية ليست فيما دونه
من الاجسام المعدنية وهو اكمل تصورا عن فضيلة الوجود لانه الاقوى طبيعة ناقصة
جنسية وان كان نوعا محصلا بالقياس الى ما قبله فهو محتاج الى تمام وكمال واكمل افراده المخصصة
نوعا هو نوع الحيوان لاشتماله على صورة وقوة ينشأ منهما ما ينشأ من النباتات كلها مع زيادة
الحس والحركة وزيادة قوة الحس والحركة كمالية لقوة النمو والتغذية والتوليد وكل نوع من
الحيوان وجوده اقوى فادراكه اتم وحركته اشد وهكذا حتى بلغت شدة الوجود والحيوة الى درجة
يقع بها الاحاطة بالمعلومات والمفارقة عن الجسمانيات فيكون ادراكه محض التعقل والشهود
وحركته عن العروج الى المنزل الاقصى وبذا الاثار كلها من آثار اطوار الوجودات التي هي
مبادي الفصول الذاتية المترتبة في الترقي مرادا في المنازل الى اعلاها في سلسلة المعدات
زمانا كما هي مرتبة في التنزل من اعلاها الى ادناها في سلسلة العلل ذاتا قوله مترتبة فيكون حيوانية
الانسان اشد من حيوانية من قلت حواسه وضعف تحريكه كما بعد ضته هذا كلام صادق الآله
ان بذا الفضيل فضيلة دالة على فضيلة الحيوان بما هو حيوان ناشئة من مبدأ نوع الانسان
عن نفسه وفصلا اشتقاقيا في كون اقوى وجودا من نفوس سائر الحيوانات سيما نفس المبعوضة

لما ذكرنا ان تفاوت الحيوانات في خواص الحيوانية وانما التفاوت نفوسها في الكمال
الوجودي ونقصه واما الذي ذكره ما سيدنا وسنادنا دام ظله في دفع كلام المصنف قال
في كتابه المسمى بالتقديسات انه ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحرك بالفعل بل
هو امر الافعال والخواص العارضة وانما الفصل مبدأ القوة على ذلك وهو ما تفاوت
فيه الاجسام باستيسر لامر الآلات وذلك ليس اذا كان بعض الناس افهم وبعضهم المذفقد
قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا ولكن يختلف ذلك لاختلاف يعرض لها تارة لامور
الآلات القلبية والدماغية وتارة لامر معاشرتها وعصيانها وطباع القوة النطقية ثابتة
على حالها كالنار يختلف افعالها بحسب اختلاف المنفعلات والمادة التي يفعل بها فيها قال
فيه نظر اذ كان اختلاف الافعال والآثار الذاتية للانواع الحيوانات انما هو امر اختلاف طبايعها
وانواعها فكذلك اختلاف افعالها الحيوانية من الحس والحركة واثارها الذاتية شدة وضعفا
زيادة ونقصانا مشاهد اختلاف نفوسها ومبادي افعالها قوة وضعفا والذي ذكره من
عور الآلات ونقصها فهو انما يصح في تفاوت افعال الشخص واختلاف احواله
ولا يجري ذلك في النوع لان الانواع غير ممنوعة عن كمالاتها وخواصها الا في اشياء
نادرة وفي اوقات يسيرة كالبرهن عليه في الحكمة الالهية فالحيوان الذي حواسه قليلة
وحركته ضعيفة في جميع افراده فنفسه التي هي مبدأ نوعيه ضعيفة الوجود لا تحس و
ليست نفوس الحيوانات في درجة واحدة مع القوة الحيوانية ولا اقل افراد النفوس
الانسانية متساوية القوة في اصل الفطرة كما هو التحقيق عندنا وكيف يكون نفس محمد
صلى الله عليه وآله وسلم التي جعل في التجوهر الوجودي بل هي متساوية في مفهوم الانسانية

متماثلة في معنى البشرية كما قال تعالى في حق افضل البشر عليه وآله السلام قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي فالمائة في مفهوم البشرية بين النفوس لا تنافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي ونزل
الى التقديس لقوة وجودها الكمالي وفعلية جوهرها العقلي كما سيتضح لك في باب النبوات
انشاء الله قوله مترتبة راجع الى هذا الكلام اقول فسر الشارح بان الجوهر لا يقبل الاشتداد
والتضعف واعلم ان ههنا مقامات اخر غير المقامات المذكورة وهو ان الجوهر هل يقبل
الاشتداد والتضعف غير الحركة في الجوهرية الذاتية ام لا وهذا المعنى غير مذكور في الجواهر
بعضها اشد وبعضها اضعف باحد المعنيين المذكورين وان الذي ذكره ان
الاشتداد والضعف انما يكونان بين الضدين والجوهر لا ضد له انما يدل على نفي الاشتداد
بمعنى الحركة في الشدة عن الجوهر دلالة اظهر منه على دلالته على نفي الاشد والاضعف مطلقا
عنه اذ يمكن ان يقول احد ما سلوك في الاشتداد فلا بد ان ينتقل من ضد الى ضد اخر
والجوهر لا ضد له فلا اشتداد فيه ولعل المصنف ما كان يخطر في هذا الرأي اعني نفي الحركة في الجوهر
واما بناء على ما ذكره في سائر كتبه ورسائله المتروصل البنا انه جوز حركة الجوهر في جوهريته بل بنى عليه
كثيرا من اصوله ومعتقداته من ابطال الهيولى ونفي الصورة النوعية وانكار عينية الوجود
ورد القول باتحاد العقل والمعقول وغير ذلك والذي ستحرر لها بقوة مستفادة من
الملكوت الاعلى لا بمطالعة صور وثبات الحكمة بان الحركة واقعة في الجوهر وان طبايع الاجسام
النوعية دائمة التجدد والتبدل في ذاتها وان الجوهر النفس الانسانية انتقالات وتطورات
في ذاتها من ادنى منازل الجوهرية كالنطفة والعلقة الى اعلاها كالروح والعقل ولنا في
ذلك براهين كثيرة والذي وجد في كتب الحكمة كالشفاء والنجاة وغيرها في نفي الحركة في

مقولة الجوهر مقدوح بوجوه مر القدح مذكورة في كتبنا العقلية كالشواهد الربوبية والاسفار الاربعة
والمبدأ والمعاد وغيرها قوله مترتبة لانها موجودة بالفعل وهي وحدانية قيل لا تتم ان النفس
وحدانية تجوز ان تكون لها هيولى وصورة محالفتان لهيولى الاجسام وصورها فيمكن
تطرق الفساد اليها لاجل مادتها القريبة فيها قوة ان يفنى ويبطل لاجل صورتها التي بها
فعل ان توجد واجب بان هيولى النفس اما ذات وضع مطلق او غير ذات وضع كذلك
والاول باطل لاستحالة كون ذي وضع جزأ لما وضع له اصلا والثاني لا يخلو اما ان يكون مع
كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كذلك كانت حافظة بذاتها على ما هو
فكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تأثير في اقتضائها او لم يكن فان كانت النفس مستغنية في وجودها عن البدن فلم
يكن ذات فعل بانفرادها والتالي بقسميه كذلك المقدم اما بيان الشرطية فلان الفعل متوقف
على الوجود والشيء ما لم يوجد لم يكن فعل فالمستغني في فعله عن شيء لا بد وان يكون مستغنيا
عن ذلك الشيء في وجوده اقول واما بطلان التالي فلان كثيرا من افعال النفس كالتعقل و
ما يجري مجراه بالاشتراكة البدن وان لم يكن للبدن تأثير في اقتضائها كانت باقية بما
يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها والكمالات
التابعة لتلك الصورة لا يجوز ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال
وفيه بعد موضع انظار والحق عندنا ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء
وهو ان حركة الحدوث بسيطة البقاء تولد ما هيولى فانيه هي صورة البدن وصورة

باقية بعد كل النفس وصورتها عند ما صارت عقلا وعاقلا بالفعل واعترض الصدر بان النفس
واقعة تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد
كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة فلا تكون وحدانية فجاز ان يجتمع
فيها حيثيتا فعلية الوجود وقوة البطلان واجيب عنه بان نوع مغالطة نشأت من
اشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالاشتراك والا
فجميع الاعراض مركبة من مادة وصورة قوله قدس سره قاورد عليهم ان المفارقات محكمة
بكونها ممكنة اقول سبق هذا الايراد على الاشتباه بين الامكان الذي بمعنى القوة والاستعداد
وبين العوارض الخارجية الشيء ويختص عروضه بالكائنات دون المبدعات وبين الامكان
الذي بمعنى عدم ضرورة الوجود والعدم للشيء حسن هو متصف باحدهما وهو من العوارض
العقلية لجميع الماهيات كائنة او مبدعة بحسب اعتبارها في ذاتها مجردة عن اعتبار
وجودها وعدمها والاتصاف بالمعنى الاول وبما يقابله اعني القوة والفعلية يوجب تكثير
الذات الموصوفة بهما بحسب الخارج بخلاف الاتصاف بالامكان والوجود فانه ممالا يوجب
تركيبا الا في العقل وبضرب من الاعتبار قوله قدس سره اجاب بعضهم بان معنى الامكان في
المفارقات جواز انها متوقفة على علتها الخ قد علمت فيما سبق ان احكام الوجود غير احكام
الماهية واكثر الامور فمعنى الامكان المذاتي القسيم للوجوب والامتناع بالحقيقة من احكام
الماهيات دون الوجودات الا باعتبار ماهياتها ثم الوجود ان ثبت تقدمه خارجا على الماهية
المتصفة به عقلا فغاير الكائنات لما جاز انفكاك اعدامها عن الوجود عن ماهياتها جاز
عروض الامكان لها ولوجودها عقلا وخارجا واما المبدعات فلعدم تاخر وجودها

عن ماهياتها في العين لم يجز نسبة الامكان بمعنى واحد اليهما جميعا فاذا نسب الامكان الى
ماهياتها وذلك عند اعتبار تجريدها عن قيدي الوجود والعدم كان معناه صحة الوجود والعدم
نظرا اليها في انفسها واذا نسب الى وجودها العيني لم يجز اطلاقه ووضعها به بهذا المعنى
اللهم الا ان يقبل وصف الشيء بحال متعلقة بحسب الاعتبار لكن لما اشتهر بينهم ان الوجود اما واجب
واما ممكن فلا بد هاهنا من معنى كلي يعمهما فتذكروا ان امكان الوجود الذي هو صفة
الوجود هو كونه متوقفا في ذاته على غيره بحيث لو فرض عدم ذلك الغير لبطل وانعدم فقولهم
ان معنى الامكان في المفارقات جواز انها متوقفة على علتها يحمل الامكان فيه على الامكان
الذي هو حقيقة الوجود وفيه اشارة الخ الى ان العقول المفارقة وجودات صرفة لا ماهية لها
فلا امكان لها الا ان الامكان بالمعنى المقابل للوجوب والامتناع من عوارض الماهية دون
الوجود والتفاوت بينها وبين الاول ان الاول بالحاجة والغنى واما الذي بينها من التفاوت بالشدة
والضعف والقرب والبعد الوجود والحق الغني الذي لا تمام منه وهذا ما صرح به المصنف في اواخر
التلويحات قوله قدس سره فان توقفها على العلة والزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان
تابعا للامكان انها اذا كان هذا كذلك اذا كان المنظور اليه حال الماهية بحسب نفس الامر او بحسب الاعتبار
واما اذا كان المنظور اليه حال الماهية نفس الوجود الفائض من الجاعل فيضان الضوء من
الشمس والرشح من البحر فلا حيثية فيه غير حيثية الارتباط بجاعله التام من غير تخلل شيء من العدم
بينهما قوله قدس سره وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه الخ امكان الماهية متقدم على وجودها في
مراتب سير كلها من عوارض الماهية وليس شيء منها من عوارض الوجود سيما وجود المبدعات
التي هي سرادقات الجلال وحجب الكبرياء قوله قدس سره ثم العجب انه قال الخ هذه مواخذة لفظية

ان مقصود هذا القائل وهو بهمنيار في كتاب التحصيل واضح وبرهان العلة الفاعلية كافية
في وجود المفارقات لعدم افتقارها الى غير فاعلها من قابل وغيره ولا الى امكان سابق على وجودها
بخلاف الكائنات فانها لنقصان جواهرها مفتقرة الى علة قابلة وامكان سابق واستعداد
فربما انعدمت لانعدام قابلها ومعدها مع بقاء علتها المقتضية ليلزم من هذا ان امكان
وجودها ممكون منفكا عن وجودها وليس مراده ان العلة التامة للاشياء الكائنة تجوز تخلف
معلولها عنها بخلاف العلة التامة لغيرها اذ لا خلاف لاحد من الحكماء في ان المع يجب بوجود
وجوده ما دامت علته التامة موجودة وبمنع عدمها او عدم جزء او شرط منها قوله قدس
سره وكان بعض ان يأول الامكان بالقوة القريبة الخ اعلم ان كثيرا من الناس لما توجه عليهم
الاشكال بان الامكان لما احتاج ثبوته للكائنات الحادثة قبل وجودها اما مادة حاملة
له لزم ان تكون ثبوته للمبدعات ايضا محتاجا الى مادة حاملة اياه لانه من المراتب السابقة على
الوجود ولم يقدروا على دفعه اركبوا القول بان الامكان لفظ مشترك بين الامكان الذي هو
قسيم للوجوب والامكان الذي هو بمعنى القوة الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد ولم
يعلموا ان دليلهم على اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة مبني على كون الامكان مستعملا في الحادث
بالمعنى الذي هو قسيم للضرورة والامتناع الكليين بظهر من نظرهم في صورة ذلك الدليل فيكون اطلاقه
على الكائن والمبدع بمعنى واحد فالحق ان بقي الامكان يطلق بمعنى واحد على الكائن والمبدع
لكن الفرق بين الحوادث والمبدعات في نحوي العروض المختلفين المحوج احدهما الى حامل
غير الماهية وهو العروض للموجود بحسب الواقع دونه الاخر وهو العروض للماهية بحسب
الاعتبار وان كان اعتبارا صادقا لا تابعا للعقل فقط والوجه فيه كما اشرنا اليه ان

الموصوف بالامكان في المفارقات ظاهر ماهياتها بحسب اعتبار العقل لها ماهية غير الوجود فيعرض لها
معنى الامكان فان الامكان من اوصافها العارضة عند كونها ماخوذة في نفسها او كون الماهية ماخوذة
مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وان كان من مراتب وجودها في نفس الامر باعتبار العقل لكن
اتصافها بالامكان عند ذلك لا يوجب اتصافها به في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي والاتصاف بسلب شيء في مرتبة لا يستلزم الاتصاف به في الواقع بخلاف جانب
الايجاب واما الموصوف بالامكان في الحادث فانه امر زايد على نفس الماهية زيادة في الوجود لانه
متعين بزمان معين ومكان خاص وغير ذلك من المخصصات فنقول ان زيدا مثلا قبل وجوده ممكن
التكوين من مادة كذا في مكان كذا وعلى مقدار كذا وصفة كذا فامكان وجوده حالة خارجية من
قبيل اعدام الملكات المفتقرة الى حامل قوة كالعمى والمرودة وغيرها مما يرادم الوجود في مشاركة
المادة واتصاف الاشياء بها خارجا لا بحر والاعتبار العقلي فلا يحتاج هذا النحو من الاتصاف بالعدميات
المقابلة للوجودات ما يستلزم تركبا خارجيا من مادة سابقة وصورة لاحقة واما النحو الاخر من
الاتصاف بها وهو ما يحسب حال الماهية دون الوجود فلا يوجب تركبا في نفس الامر بل اعتبار
العقل فقط قال الشارح العلامة فلنا البدن حيث حصل المزاج الصالح لتدبر النفس
استعده لان يكون له تعلق بجوهر مباين الذات اقول ان كون الشيء مستعدا لان يكون له جوهر
مباين الذات عنه غير معقول فان معنى كون الجسم محلا للامكان وجود السواد مثلا بحيث لو
وجد السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به فالبدن ليس محلا للامكان حدوث النفس
بحيث يباينه الذات لا بل الحق ان النفس الانسانية ذات درجات متفاوتة بحسب الوجود
لها اجزاء مثلة بعضها حسية وبعضها خيالية وبعضها عقلية ولكل منها قوى وحواد

على سبيل التضييف وبقي القوى مع مبادئها متحدة ضرورية مع الاتحاد وكذا ان اجزاء البدن مع العناصر
وغيرها متحدة ضرورية مع الاتحاد فيقوم بعد اتحادها مادة للنفس ونحن انما توصلنا الى معرفة النفس وقواها
كما توصلنا الى اثبات صور العناصر بما نرى فينا من الاجسام افعالا وانفعالات من كيفيات وكميات
مع حسية وهيولى مشتركة فعلمنا ان صورها غيرها وكذلك رأينا افعالا تصدر عن البدن فاستدللنا
بوساطتها ان لها مبادئ ثم توصلنا بوساطة تلك المبادئ وارتباط بعضها الى مبدأ هو مبدأ
جميع تلك المبادئ ثم لما بوساطة انها مدركة المعقولات وانها يدرك ذاتها ان لها قوة
غير بدنية مفارقة ولما كونها مفارقة النفس وعرفنا بوساطة مفارقتها كونها باقية وبحث
رأينا بقاء الآثار ومبادئها مندرجة في الحصول بعضها او اول في النشأة الانسانية وبعضها
ثوانى حكمنا بان للنفس تقلبات في نشآت واطوار بعضها فانية وبعضها باقية حكمنا بان النفس
جسمانية الحدوث عقلانية البقاء والبرهان قائم على ان مدرك المعقولات حي دائم غير قابل
للتغير والفناء وكلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات اوفق بكلام الشارح ملخص بصدره
حيث قال ضعف قدره انما كان البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا
لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا مخصصا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع هيئة ما هو مبدؤها القريب بالذات اعني النفس فحدثت بحسب استعداده وتهيؤه مبدأ الصورة
المقارنة المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به بهذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا يحتاج الى حدوث
النفس من الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك
الارتباط عنه فقط واستمع ان تكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات بان عنه فاذن

بالبعض

البدن مع هيئة مخصوصة بشرط طرو حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة
مجردة وليس بشرط طرو وجودها والشيء اذا حدث فليس بفساده شيء هو شرط في حدوثه كالبيت فانه
يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا لحدوثه فان قيل لم اوجب استحباب البدن لحدوث النفس
حادث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استحباب بفساد تلك الصورة فساد مبدأه وذلك مما افترق
بان الامر بقلنا لان ما يقتضي حدوث معلول قد ما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول فشرائط الحدوث
وما يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا انتهى كلامه والحق ان البدن لما استعد
بسبب عن الذات صورة مقارنة او قوة وبالعرض صورة مجردة لكونها مع مبادئ تلك الصورة تفيض
من المبدأ الفياض وجودها جميعا واذا بطل استعداده زالت عنه الاولى وزال برزخ والماهية وجودا
في نفسها لكون وجودها في نفسها هو وجودها للبدن زالت عنه الثانية ولم يزل برزخ الماهية
وجودها في نفسها للان وجودها في نفسها غير وجودها الارتباطي للبدن واعلم ان هذا المبحث لا تتضح
كل الشفيع الا بعد تحقيق الاتحاد بين العقل والمعقول كما هو رأي بعض الاقدمين والناس عنه
في حجاب وغفلة قوله سرره قوله ان الوحدة في واجب الوجود سلبية اي الوحدة والوجود
والتعين وما يجري مجراها يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما عقلي انتزاعي نسبي والثاني
منشأ ذلك ومصداقه فالوحدة بالمعنى الانتزاعي النسبي عبارة عن كون الشيء لا ينقسم فالسلب
داخل في مفهومه ومنشأ هذا الكون في بعض الاشياء نفس ذاته بذاته مع غير صفة وفي بعض
آخر صفة اخرى عارضة عليه او داخلة فيه فالاول كواجب الوجود وما يتلوه من المفارقات و
الثاني كالهيولى باعتبار وحدته الاتصالية القارة والمحركة باعتبار وحدته الزمانية الغير القارة
والثالث كالاجسام الطبيعية من حيث اتصالها الجسري وهو جزؤها والرابع كالصورة

النوعية والعرضي لاتصال موضوعاتها فالاشكال المذكوران اجرى في الوحدة العامة بالمعنى السلبي النفسي
كان الجواب ان صدق السلوب عن الاشياء غير محتاج الى علة مخصصة زائدة على ذوات تلك الاشياء
فيكفي في صدقها عدم علة ذلك الشيء الذي تكون السلب مضافا اليه كالكثرة فيما نحن فيه وان اجري
في المعنى الذي باعتباره يكون الشيء غير منقسم فالاشكال باق وحدة الباري ليست صفة زائدة
على ذاته مشتركة بينه وبين سائر الاشياء حتى يرد السؤال في سبب يخصصه بواجب الوجود بل الوجود
عليه هو وجود للسلب المذكور اعني سلب الكثرة ونفي الانقسام وقولهم وحدة الواجب تعالت
مبدأ العدد والوحدة في غيره مبدأ العدد كلام صحيح فان العدد لا شك انما هو الموجودات الخارجية
او بصدق حده ومعناه على الاشياء الكثيرة في الخارج وهو انما هو مقولة الكم التي هي من اجناس
العرض والعرض والجوهر قسمان من الموجود وله انواع مختلفة الآثار والخواص وهذا كله
دليل على وجوده في الخارج ولا معنى لتركيب امر محصل في الخارج من سلوب مجردة فالكثرة العارضة
للاجسام المقسومة بالذراعات والاشبار وغيرها سواء كانت من اسباب الفلك والفصل او
من اختلاف الاعراض او بحسب الوهم مبدأ ما وحدات اتصالية جسمية او سطحية او خطية متماثلة
كلها وبالجملة يتصور في الماديات كثرة وجودية من وحدات هي كلها من نوع واحد ومعلوم ان
وحدة الباري بالمعنى الوجودي الذي هو عين ذاته لا مثل له ولا شبه فلا ثاني له من نوعه اذ للنوع
ما له اصلا لانصراف الوجود من غير هيئة فوحدته لا تكون مبدأ الكثرة بالتكرار وان كان هو بذاته معطيا
كل وحدة وكثرة وعدد ومعدود قوله سرره فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل آه هذا القول
غير صحيح الا على مسلك التجوز او بحسب تكرر مفهوم اعتباري عقلي يعتبره العقل عارضا للواجب
وغيره من الممكنات عروضا مشابها لها غير كالموجود والشيء والممكن العام ونظائرها بحسب مفهوماتها

العارية بحسب حقيقتها الوجودية غير تسهم في العقل من هذه المفهومات بحسب سنادها
الى الموضوعات صورة عدد به والكثرة والتعين بالنظر الى حقيقة القيوم المقوم لكل ما سواه
رشاشة من نور بصيرته سريان نوره في نور كل شيء بقدره المقدور بالنظر الى قابله في الوجه الذي عليه
اهل الكشف والحكمة الحقة حسبما نحققه في محله ان شاء الله تعالى وبالنظر الى الوجه الذي عليه
اهل النظر والحكمة العامة في نظرهم كون واحدة مما
العدد المتآلف من الوحدات بخلاف غيره مما يتكرر اثناه في نوعه بحسب الذات وهذا هو الذي يراد
بقولهم ان وحدة الحق ليست مبدأ العدد وانما الذي حصل من تكرر معنى سلبي او اضافي مشترك
بين الباري وغيره من الممكنات في فرض العقل كالمفهومات الثلاثة فلم يتكرره احد قوله سرره
بل الحق ان الوحدة صفة عقلية لا غير آه فيه نظر اذ قد علمت ان للوحدة والوجود والتشخص الذي هو
الحقيقة وغيرها كما ان لها مفهومات عقلية نسبية فلها ايضا حقائق خارجية وكذلك العلم والقدرة
والارادة والايجاد وامثالها لها احوال الموجود بما هو موجود فالسؤال المذكور ان اورد والجواب
في الحقيقة منها لم يخرج هذا الجواب بل لابد من جواب آخر وهو ان خصوصيات هذه المعاني مختلفة
متفاوتة بالشدة والضعف والوجوب والامكان والذاتية والعرضية فالعلم مثلا كالوجود
له مفهوم واحد لكن علم الواجب واجب وعلم العقول بذواتها جواهر مجردة مختلفة الحقائق
وعلم النفس بغيرها عرض وكذلك حكم القدرة فانها في الحيوان عرض وكيفية نفسانية وفي
الجواهر العقلية نفس ذواتها الجوهرية عين وجودها وفي الباري جل ذكره نفس حقيقته
الواجبة قوله سرره قول المشائين في ابطال مثل افلاطون آه قد ورد عن افلاطون الالهي
موافقا لرأي معلمه بسقراط ان للموجودات الطبيعية صورا مجردة موجودة في عالم الابداع
وربما سميها المثل الافلاطونية وانها غير كاينة ولا دائرة ولا بايدة ولكنها باقية ابد الدهر

وان الذريعة تؤدي هذا امر الصور المتجردة المادية وما كان هذا الرأي مخالفا لظاهر قولهم
الحكماء ومشهوراتهم اذ يلزم كون الحيوانات اللحمية والاجسام المعدنية والنباتية مع قوتها
ولوازمها موجودة في عالم المفارقات المحضة او لوا كلام افلاطون بوجوه من التأويل والله هو
وتأويله مسالك الاول ما ذكره المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مقالته المسماة بالجمع بين الرأيين
وهو ان مراده من المثل هي الصور العلمية القائمة بذاته تعالى حاصلة لها زايدة على ذاته تعالى قائمة
به قيام الاعراض بموضوعها لا نها باقية غير دائرة ولا متغيرة وان تغيرت وزالت الاشخاص
الزمانية والمكانية والثاني ما فسر الشيخ الرئيس كلامه به وشنع عليه حيث قال في الهيات الشفا
ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان قابل
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا الكل واحدا منهما وجودا فصعوا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وجعلوا الكل واحدا من الامور الطبيعية صورا مفارقة وايا ما تيلقى العقل
اذا كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تتخوض
وايا ما يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلم سقراط يقر طن في هذا القول شهر وهذا
اصدق التفاسير لكلامهما واطبق لما حكي عنهما انكر الذي ذكره الشيخ في علة هذا الرأي و
منشأه من الهيات تمه جعلها اسباب الغلط في هذا القول المنسوب الى مثل اولئك الالهيين
في غاية البعد ذهولهم عنه اذ قد ذكر بعد حكاية هذا القول بعد مذهب الصور ومذهب التعليميين
قوله وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما قيل فيه هؤلاء القوم خمسة
وفصل القول فيها نهاد حاصلا ذكره في اول تلك الاسباب ان القائلين بالصور والتعليميات
لم يفرقوا بين ان يكون الشيء مجردا عن قرينه او غير ما خوذ مع قرينه في العقل وبالجملة بين المهية

بشرط عدم شيء او لا بشرط شيء الثاني انهم لم يفرقوا بين الوحدة النوعية والوحدة
الشخصية والثالث انه شبه عليهم بماية الشيء التي للشيء بحسب نفس المهية والحد بمباينته
عن ذلك الشيء بحسب الهوية والوجود والرابع ظنهم اذا قلنا ان الانسانية يوجد دائما بقيام
كان كقولنا انسانية واحدة توجد دائما وفي الخامس ان امورا مادية اذا كانت معلولة
بحيث يكون عللها من نوعها الوجه الثالث ان الصور المنسوبة الى افلاطون عبارة عن ما في
عالم المثال من الاشباح المقدارية البرزخية وهو عالم متوسط بين عالم الملكوت وعالم
المفارقات كما سيجيء بيانه في هذا الكتاب الوجه الرابع ان مراده ان الكل نوع طبيعي مرتبا
في عالم العقول الصرفة راجعا لها قاهرا ذا عناية بها وهي العقول العرضية التي هي
مبادي الاجسام لكون كل منها في آخر سلسلة طولية من العقول العالية وهي كثيرة العدد
جدا حسب تكثر الانواع الجسمانية فيكون لكل نوع من انواع الجسمانيات مثالا مناسبا له
قائما بذاته لا ان يكون مثالا في المهية النوعية وكلام المصدر سره تارة يضرب الى انها
امثلة مناسبة لهذه الانواع لا انها امثال لها حيث تعقل وليس من شرط المثال المماثلة
لجميع الوجوه وتارة يشير الى انها من افراد المماثلة اياها في تمام المهية حيث يجب عما
يرد على القول بالمماثلة في تمام المهية فهذه هي الوجوه التي ذكرها في تفسير ما قاله افلاطون
ومن وافقه واعلم ان لاثبات هذه الصور الافلاطونية مع غوامض المسائل الالهية التي لا
يعرفها الا من قدم راسخ في الحكمتين البرهانية والكشفية لا اعرف احدا في وجه الارض
في هذا الزمان ولا في الاعصار المتقادمة خلا عهد السابقين الاولين من له اطلاع على كنه
هذه المسئلة وليس مراد افلاطون من هذه الصور من الاعراض القائمة بذاته تعالى كما زعمه الفارابي

ولا اقل الاشباح المثالية المقدارية التي بعضها نورانية وبعضها ظلمانية موجودة في العالم المثالي
البرزخ بين المجرد المادي كلا توهمه طائفة ولا الباعث له على اثباتها هو الذي ذكره الشيخ في الشفا
لان جلالة قدره وعظم شانه يتنزه عليه وعلى من هو في طبقته التفرقة بين هذه الاعتبارات العقلية
والجهات الذهنية كيف والمهية الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج الا بتبعية فرد ما افرادها
على ان ما ذكره من اسباب القول بالمثل ونسبه الى افلاطون لو كان حقا يلزم عليه ان يسند هذه الامور
الشنيعة الى عدم التفرقة بين احوال المهية واحوال الوجود وعدم التفرقة بين الوحدة الحقيقية النوعية
العددية الشخصية وما يجري مجرى هذين الامرين الى المعلم الاول ارسطاطاليس وذلك لان كتابه
المعروف بالو لوجيا منحوه بكثير من هذه الصور واثباتها على وجه لا يشك كل من طالعها في ان رأيه
موافق لرأي استاذه في امر تلك الصور ومستقل كلامه في هذا الباب وهو اجل قدرا عنده وعند غيره
من ان يشبه به مثل هذه العقلية ومن نسبة القصور البين في هذه الصناعة الحكيمة فعلم ان لهذه
المسئلة شانا مظيما ذهل عنه جمهور المنسوبين الى الحكمة فانظر الى مرتبة هذه الامة المرحومة حيث
ان بعض فقرا آل محمد عليهم السلام عرف مسئلة عن درك بها رؤساء الحكمة اليونانية ومعلميهم
وسيتلى عليك بيانها على وجه يظهر لك بعض شانها ان شاء الله قوله قدس سره فهو ان الصور الانسانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها الخ هذا مما يدل على ان الذي فهمه من مذهب افلاطون
في باب المثل ان تلك الصور المجردة العقلية الدائمة هي نوع هذه الصور المادية الكائنة الفاسدة
وبهذا هو الذي رامها فلاطن وشيعته من القول بالمثل لا غير ثم الذي اشتهر بين الجمهور ان رأي
الفيلسوف ارسطاطاليس مخالف لرأي استاذه افلاطون وسقراط وغيرهما في اثبات هذه المثل
العقلية منشاه ان الاول لما لم يعثروا على القصور نظرهم عن درك هذه المسئلة وان القول بها

شنيع فكيف يسب الى المعلم الاول ولم ينظروا الى كتب اثولوجيا كيف صرح القول به على
وجه لا يمكن تاويله الثاني انهم رأوا ظاهر كلام المعلم الاول قد حاد عليه حيث يتكلم في بيان ما
يلزم القول بالمثل في ظاهر الامر عند جمهور اهل النظر من انه يلزم ان يكون في عالم العقل انواع
كعطارد والمريخ والافلاك وعناصرهم وجود حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك
نغمات واصوات موتلفة وعلوم مثل الطب والهندسة وعلم الاطعمة ومقادير مستقيمة وانوي
معوجة وارشيا باردة وارشيا حارة وكيفية فاعلة وكيفية منفعلة وكليات وجزئيات
ومواد وصور في شناعات اخر كما نقله الفارابي عن الفيلسوف في مقالته وذلك بناء على
مقدار سعة فهمه وطاقة ادراكه لقوله كلموا الناس على قدر عقولهم قوله قدس سره فاذا جاز
ان يحصل حقيقة الجوهر في الذهن وهو عرض جاز ان يكون في العالم العقلي المهيات قائمة
بذاتها الخ لا يخفى عليك مما ذكره مرارا ان المهية في نفسها لا يختلف حالها في الجوهرية و
العرضية بحسب الذهن والخارج وانما القيام بالموضوع وعدم القيام صفة الوجود والموجود
غير قائل بالوجود وكونه متحققا في الخارج فعلى مذهبه لا معنى لكون المهيات قائمة بذواتها
لانها معان ومفهومات وهو امر ليست مما يقوم بذواتها ولا بغيرها واذا القيام بالذات
والقيام بالغير ليس الا نحوين من الوجود ومهية الجوهر جوهر بمعنى انها مهية شيء وجوهر في الاعيان
ليس موضوع ان من هذه المهية معقولة عن امر وجوهر الاعيان ان لا يكون في موضوع
هذا حد مهية الجوهر وبهذا الحد لا يختلف ولا يختلف كون هذه المهية في الذهن ليست بهذه
الصفة كما ان مهية الحركة من انها حركة ان بالقوة ترجيح بها القوة ومهية الزمان من انها
مقدار امر غير قار روجه على سبيل التدريج وليست في العقل شيء يصدق عليه انه حركة

مصلحة راءا واقعة راءا
في باب التعليم لان مراد اب
الحكيم ان يتكلم مع كل احد على قدر

والنقص

او زمان الامعان معقولة عن شيا وجودا كذا وكذا وبالجملة نفس المهية لا يختلف بالقيام وعدم
القيام بالفعل بالكمال والنقص والقوة والضعف لان التفاوت في نفس معنى واحد غير متصور بل
في الخارج حصولا تها وتعينا تها الشخصية لا يمكن ان يكون بنفس المهية لان كل مهية هي كلية كذا
ان ضمت اليها مهيات اخر الا ان يعتبر معها مهية مشخصة بذا تها وهو الوجود فالذي يتخيل ان في
في جواب من ناقض مذهب المخالطين في الصور المفارقة بان مهية واحدة لا يختلف بالافتقار
الى المحل والاستغنا عنه هو انه كما جاز ان يكون لمهية واحدة (الخ) مع الكون وافراد ما المتشخص
والهوية بعضها اقوى واشد من بعض في الوجود والهوية واكثر منى الاثار المترتبة على ذلك
الحقيقة كالانسانية والفرسية وغيرها فليجز ان يكون لكل منها نحو من الوجود يكون في الكاملة
بحيث لا يفتقر الى موضوع اذ الاصل في كل شئ هو وجوده والمهية امر اعتباري معنى لازم للوجود بكون
مصداقه نفس ذلك الوجود ويجوز ان يكون الملزومات مختلفة في الكمال والنقص فيلزم واحدة
سجز ما يشبه بهذا المطلوب. قوله وكذا بحكم الشئ في مثاله اه ظاهر هذا
الكلام يدل على ان الصورة الذهنية عند المصنف شبح ومثال للصورة الخارجية وعلى ان الصورة
المفارقة انما هي مثال للنوع الجسماني والحق ان المهية واحدة في الصورة الذهنية والعينية الخارجية
بنحوا ما مائلة بحسب الحد والمعرف واما بحسب الوجود فلا مماثلة بينهما بل الوجود الذهني مثالي وشبح
للعيني وكذا الحال بين الصورة المجردة والصور الجسمانية وان المهية متماثلة والوجود مختلف
بالاصالة والظلية وبهذا غير مطابق لما ذهب اليه المصنف من تحقق الوجود فان قلت كيف يكون
مهية الجوهر الجسماني كالنبات والحيوان متحدة مع مهية الجوهر المجرد العقلي وهي بسيطة وهذه
مركبة من امور مختلفة ومادة وصورة قلت التحقيق ان حقيقة كل شئ ومهيته هي صورته التي

هي مبدا فصوله الاخيرة واما المادة المخصوصة ولو احقها فهي انما يحتاج اليها في وجود الصورة لضعف
جوهرها لو امكن وجود صورة هذه النار التي في هذا العالم غير مادة وجسمية لكانت تلك الصورة
هي بعينها هذه النار لا يغيرها شئ من حقيقة النارية والمادة حافظة لوجود مهيتها وكذا مادة كل شئ
واما دخول المادة او امتناع نزعها في حدود الانواع الجسمانية فهي باب الضرورة والنوع فان
الناطق والحساس لكاسر وقابل الابعاد وغيرها لا يمكن تعريفها الا بلوازمها واثارها لان مبادي
هذه الفصول قوى بسيطة فعالة او منفعلة ولا يمكن وحد تعريف قوة بسيط فعالة او منفعلة
لغيره الا بذكر اثارها ولوازمها الخاصة واذا عليها وشئ منها او بوجد هذه القوى الا بمشاركة المادة
وارضاعها ولهذا يضطر الانسان ان يذكر في تعريف الصورة الحيوانية الحس والحركة والنمو
والجسمية لانها حاصلة في الصورة الحيوانية بل لانها مع لوازمها واثارها الموجودة وكذا الكلام
في قوام النباتية والطبيعية التي توجد في غير هذه الانواع النازلة صورة كمالية منوعة له واما
في العالم الاعلى العقلي فلا يكون حيوانية كهذا الحيوان مركبا من اجزاء متباينة الاوضاع بل هو
هناك صورة بسيطة عقلية يوجد لها هذه المعاني على وجه اعلى واشرف فلها حس عقلي
وسمع عقلي وبصر عقلي وذوق وشم ولمس لا يشبه هذا الذوق والشم واللمس لانها هناك
وهذه جسمية وهي كلها مجتمعة في عين واحدة وهذه متفرقة في اوضاع مختلفة القول وههنا
اشكالات اخرى ذكرها المعلم الاول واجاب عنها رأيت ان اذكر عدة منها تأنيسا
للقلوب قبل اقامة البرهان على هذا المطلب الاول ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف
هو هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو اما ان يكون هما هناك
اما حيين او ميتين فان كانا ميتين مثل ما هما ههنا فالحاجة اليهما هناك وان كانا حيين

فكيف يحسان هناك فاجاب بقوله اما النبات فيقدر ان يقال انه هناك هو وذلك
لان في النبات كلمة فاعلة محركة على جهة فهي لا تحقق نفس واحدى ان تكون هذه الكلية في النبات
الذي هو العالم الاعلى وهو النبات الاول الا ان تلك الكلية واحدة كلية وهذه كثيرة متعلقات
جزئية فهو النبات الاول الحق والذي هو نبات ثان وثالث لانه صنم لتلك النبات وانما يجيء هذا
بما يفيض عليه من تلك حيوته فاما هذه الارض فلها القوة حيوية ما وكلمة فعالة كلما وقعت الاشارة
اليه فان كانت هي الارض الحسية التي هي صنم جيد فالحري ان تكون تلك الارض العقلية حيوية
القوة وهي الارض الاولى وان تكون هذه ارض ثانية لها شبيهة بها الثاني فما كانت هذه الحيوانات
الغير الناطقة هناك فان كانت للنباتات كريمة فانها هناك اكرم جوهرا واشرف فاجاب بما حاصله
ان العقل في ذلك العالم البارئ واحد فقط وهو جميع الجهات وابدع العالم واحدا القوة وليس بامكان
كمون في حدته كثرة والا لكان المبدع والمتبدع شيئا واحدا والوحدة هي التجاوبة والكثرة هي
النقص فالمعلول المفصول عليه له كثرة واقلها الاثنينية وكل واحد من ذينك الاثنين يتكثر الى
وفيهما عقل وحيوة وحركة وسكون كانه اراد بالعقل والحيوة المهية والوجود بالحركة والسكون
الامكان والوجوب فيراد ذلك العقل ليس هو كعقل واحد مفرد لكنه عقل فيه جميع العقول
وكلها منه وكل واحد من العقول هو كثير على قدر كثرة العقول واكثر منها فقد بان انه لا يمكن
العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت الحيوانات كلها فيه اقول مراده ان هذه الحيوانات يجب
ان تكون صورا معقولة للمبادي العالية موجودة في العالم الاعلى والوجود هناك وجود معنوي
عقلي اقوى وادوم في التجوهر من هذه الوجودات الحسية المادية وفي كلامه المنقول فوايد اخرى
ليس ههنا موضع شرحها الثالث قد يجوز الجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم

فاما الحيوانات الدنية فلن يجوز ان تقول قائل انها هناك فاجاب بغير مثال واحد فقال ان الانسان
الذي هو العالم الاسفل ليس كالانسان الذي هو العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك
الانسان فكم كمن سائر الحيوانات التي هناك مثل بل تلك كرام وافضل الرابع ما بال الناطق
العالي اذا كان هناك ورد وفكر وسائر الحيوان لا يرى ولا يفكر اذا صار هناك وهي كلها هناك
عقول اجاب بان العقل يخالف فان العقل الذي هو الانسان غير العقل الذي هو سائر الحيوان
فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد
في سائر الحيوانات اعمالا ذهنية الخاص اذ كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها
كلها بالسواء وان كان النطق علة للروية ههنا فلم لم يكن الناس سواء بالروية لكن روية كل
واحد منهم غير روية صاحبه فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول انما هي لاختلاف حركات
الحيوة والعقل فلك كانت حيوانا مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واظهر من بعض
وذلك لان ما العقول الا هو قريب من العقول الاولى فلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو
ثان وثالث فلك صار بعض العقول التي ههنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير
ناطقة لبعد غير تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلك صار الفرس عقلا
وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك مجمع
في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو ما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول
لا يعقل شيئا لا عقلا له بل يعقل عقلا نوعيا وحيوة شخصية وكانت الحيوة الشخصية ليست
بعادمة للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا
هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل

هو كل جوهر يتأتى به عقل فالعقل للشئ الذي هو عقله هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار
خاصا واخيرا بالفعل فاذا صار اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما سلكت
الجوهر الى اسفل صار حيا وما خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل
ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان دني ضعيف فاذا صار
ضعيفا اجتمل له العقل الكائن فيجدث الاعضاء القويه به لا عن قوته كما لبعض الحيوان
اظفار وبعضه مخالب وبعضه قرون وبعضه انياب على تخو نقصان قوة الحيوة
فيه السادس ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك
القوة او تلك النفس فاجاب بانها تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي
وكذلك اذا فسد الجزء البهيمي تسلك النفس التي كانت فيها الى ان يأتي العالم العقلي وانما
يأتي ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس وهو العقل والعقل لا يفارقه والعقل ليس
في مكان فالنفس اذن ليست في مكان ولا تخ منها مكان فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا
الفيلسوف الاعظم ليوقف الناظر فيه على كنه هذه المسئلة تحريرا وتصويرا قبل ان يقام
عليها البرهان المفيد له اذعانا وايقانا وهو هذا ما مر في قبل انشاء الله قوله قدس سره بان الوجود
يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره اه لهم ان ينتقصوا عن هذا المنقوض بان الوجود ليس بهية
واحدة للواجب والممكن ولا جزء بهية لما حتى لا يجوز ان يختلف بالجوهرية والعرضية وقول مفهوم
الوجود العام على افراده قول عرضي والعرضي يجوز ان يختلف حاله بالقياس الى ما هو عرضي له
فوجود الواجب لا يساوي وجود الممكنات في تمام الهوية ولا في جزئها اذ لا هوية للوجود اصلا
لانه امر بسيط عيني وانما الهوية للاشياء التي يزيد عليها الوجود فوقوع الوجود العام على وجود

الواجب ووجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل الا بالاضافة الى الهويات
وقوع لازم خارج غير مقوم واما اشتراك حقيقة الوجود وسنخه بين الوجودات الخاصة فليس
كاشتراك هوية كلية بين جزئياتها ذاتية كانت او عرضية لان الوجود الحقيقي لكل شيء هو عين
هويته الشخصية البسيطة التي لا يكون حصولها في الذهن ولا معرفتها الا بالمشاهدة الحضورية
اذ كل ما يحصل في الذهن ويعلم بالعلم الحصولي فهو كلي وان تخصصت بالف تخصيص فيفتقر
الهوية النوعية الاشياء كهوية الانسان وهوية الفرس على حقيقة الوجود في اشتراكه بين
الواجب والممكن فياس بالجامع فالذي هو حري ان يتوقف في هذا الموضع هو انه كما ان تخصيص
الوجود كماليه ونقصانه فتخ ذاتها فلك لها باعتبار اسمائها وصفاتها الكمالية من العلم والقدرة
والارادة وغيرها كمالية ونقص والحب كمالها ونقصها في هذه المعاني شؤنات فتخ
تنبعث منها الهويات المسماة بالاعيان الثابتة عند الصوفية والشؤنات منشأ متفاوتة
كنشأة العقل ونشأة النفس ونشأة الحس وتنبعث منها العوالم الثلثة وفوقها عالم
الالهية فلكل هوية نوعية درجات في الوجود اولها اسم الهي وثانيها مثال عقلي وثالثها مثال
برزخي ورابعها صورة حسية فالهوية واحدة والوجود مختلفة ذو درجات بعضها فوق
بعض قوله قدس سره والوجوب لا يجوز ان يفسر بسبب العلة اه اما اذا كرنا ذلك لما جاز ان يكون
الواجب مفتقرا الى وجوبه الى علة موجودة خارجة وهذا الجواب انما وقع منهم على سبيل التنزل
وبعد تسليم كون الوجود معنى واحدا نوعيا مشتركا بين الواجب والممكن فانهم ذكروا في دفع
النقض على قاعدتهم ان الهوية لا تختلف بالعروض وعدمه بالوجود جوابين احدهما ان مفهوم
الوجود عرض عام للوجودات كالنور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور

الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي
استعداد الحيوة وتبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات لاختلاف طرزمات النور
والحرارة بالهوية وثانيهما ان الوجود على تقدير التساوي فالواجب والممكن كان المحتاج الى
السبب هو وجود الممكن لا صفة العروض دون الواجب لان وجوبه عبارة عن عدم كونه
عارضا قابلا لهوية او معلولا لعلة فاعلة وعدم العروض او سلب المجعولية لا يحوج الى سبب
بل كثير فيه بسبب العروض وعدم سبب المجعولية والعدم لهم هو الجواب الاول وهذا الجواب
لا يخلو عن ضعف لانه ثبت في ان وجوب الوجود صفة وجودية وهو تاكد الوجود فكيف يكون
مجرد صفة عدمية وههنا جواب ثالث وهو ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالتاكد
والضعف والوجوب والامكان والتقدم والتاخر كما مر مرارا وهذا بر الى مذهب المصنف
في حقيقة النور واختلافها بالوجوب والامكان واما قوله قدس سره فقد عرف ههنا بجواز ان يكون
لهما هويتان تامتين في ذاتهما مستغنيتين عن المحل ونقص تحوج اليه كالكلي الوجود الواجب وغيره فغيره ان
التفاوت في التاكد والضعف والقيام بالذات والعروض للغير وتخوه كالتقدم والتاخر انما تفهم
في نفس الوجود او في شئ اخر يوصف بالوجود وامافي نفس هوية شئ واحدا ومفهوم واحد مع
قطع النظر عن اتخاذ وجوده فغير موجه كما مر مرارا قوله قدس سره يجوز ان يكون للشئ البسيط
علة مركبة من اجزاء اه واعلم ان المركب لا تخ اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة
الشئ هي تمامه وجهة وجوده وحدته كما مر وقد مر ان وجود كل شئ هو بعينه وحدته
فالكثير من حيث هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم
لا يكون علة لشئ فعلة كل موجود متأصل لا بد وان يكون له وحدة كما ان وجود العلة اقوى

من وجود المعلول فلذا يجب ان يكون وحدتها اقوى من وحدة المعلول فكل مركب فرض كونه علة لموجود فلا بد
ان يكون له جزء صوري وهو في الحقيقة علة له قوله قدس سره بل المجموع له اثر واحد لان لكل واحد
فيه اثرا تا المجموع الذي يترتب عليه اثره اعتبار ان اعتبار كونه مجموعا واعتبار كونه احادا
فهو بالاعتبار الاول شئ واحد لكثرة وحدته اما ان يكون امرا غير حقيقي كوحدة العسكر و
اما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للعناصر فتكون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات
اما على الاحتمال الاول وهو ان يكون جهة التاثير والعلية هي الاحاد بما هي احاد فلا بد ان يكون
لكل واحد منها اثر والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا وليس المجموع الا عين الاحاد واما على الاحتمال
الثاني وهو ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم يجري فيه مجرى الاول
لان الوحدة ههنا ضعيف فلها اثر ضعيف والعمدة في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث
الجمعية الوحدة واما على الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس الحكم في الاول كتاثير المقناطيس
في جذب الحديد وتاثير الدرياقات في دفع السموم فتخ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئا واحدا
بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثير الجهة اعني
بالعرض واما مثال تخريك جماعة حجر ثقيلا او ركوب سفينة مملوة من الخلق في البحر فالحق
فيه ان لكل واحد في الاحاد اثرا ضعيفا في ذلك التخريك ولو كان جهة الاحاد للتخريك وتحصيل
الاستعداد بما حالة المادة حتى لو تصور احد ان احاله كل واحد من الاعداد كانت باقية في
المادة المتخركة بها ولم يعدمها الا بتراخي الزمان كتخاثر النار الضعيف في تسخين الحديد
بلحظ حتى يتلاقى ويتلاحق اثر كل واحد من الكثير اثر صاحبه كان التاثير حاصلا اقتضاء ولو قع
التعاقب عند حصول المبلغ من الاحاد التي لا بد منها للتخريك فالاجتماع في الزمان الواحد

ليس يحتاج اليه لاجل جهة الجمعية بل انما يحتاج اليه لاجل ان وحدة الزمان يوجب ان لا يزال اثر
كل واحد من الزمان عليه قال الشارح المحقق هذا حاصل كلامه وهو منقوض بما اخره كلام هذا
القائل لانه حكم في جميع ما ذكره الاتي في قدم النفس على وجه ولا يرد عليه شيء من الامور الثلثة التي
اوردها الشكل عليه اما الكشف التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل
المع مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في المثال المذكور الى اخره لانا
له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المع البسيط بشرط غيره على الاستقلال فحينئذ جاز
لزم جواز ان يتحقق هناك عشر علل مستقلة في التاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان لما يلزم
ان جميع هذه الاحاد ان كانت في درجة واحدة ونسبة واحدة وكون كل منها بشرط البواقي
علة مستقلة لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي فالعلة الموجبة
في الحقيقة هو ذلك الواحد وهو خلاف المفروض وكذا قوله لانا نمنع ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع
امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت له الى اخره فان هذا لا يضر اذا كان لاجتماع الاجزاء عند الاجتماع
امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت له الى اخره فان هذا لا يضر اذا كان لاجتماع الاجزاء عند الاجتماع
محصلا فلا تاثير لكل حصول امر عيني خارجي وان كان امرا موجودا فيكون حادثا يعود الكلام
الا جماله فنجيب انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي الامر الى بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء
من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الى علة حادثة بل يجوز
ويلزم من القسم الممنوع واما المعارضة فقد فوضه التوقف فيها على اثبات حادث بسيط وهو في محل
المنع كما عرفت وما ذكره القائل المذكور من ان علة الحادث لا بد وان تكون مركبة من جزء مستمر
وجزء متجدد ويكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث
بالقديم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها متصلة ذو جهتين متجددة عدم كل جزء منها شرط

لوجود جزء حادث ومطابق الله لما حققه وبرهن عليه بعض الفقراء في اثبات حدوث العالم
بجميع اجزائه من اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية كالحركة وهو الطبيعة
السارية في الاجسام المسبوقة اياما وذلك لان حقيقتها متصلة متجددة من اجزاء متصلة متكثرة
في الوهم وجود كل منها تستلزم عدم الاخر وعدمه يستلزم وجود الاخر وهذه الحالة ثابتة
لذاتها من غير جعل جاعل كل كما يجيء بيانه من ذي قبل انشاء الله واما بطلان قول من قال بقدم النفس
فبيانه ان النفس ما دام نفس ليست بسيطة كلها تصور وبل من ما دام متعلقة بجزء من جسمها
حكم الطبيعة المتجددة لانها متظهرة من جهتين بالقوة وما بالفعل ولو سحب الذهن قوله
قدس سره والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد وميلا لاجزاءها غير ما يجر شيء قوله
قدس سره حيث زعم ان بجسمية الافلاك طبيعة خاصة غير قوتها
المحركة النزعية اما نفسها بعينها او قوة سارية فيها والنفس والجسم بما هو جسم يحصل
خارج الاعة تصوره بصورة نوعية من تمام حقيقته وليس تحريك النفس الجسمية الفلك
كتحريك نفوسنا لابداننا العنصرية المستعملة على طبايع وقوى غير بايضة بوار النفس
عليها لان الفلك بسيط والبسيط ليس فيه اختلاف قوى وطبايع والحق ان طبيعة الفلك
وصورته التمامية اس نفسه المحركة المديرة شيء واحد وموجود واحد ولم ذهب اليه الى انهما
اثنان لم ينهب الى ان جسمية الفلك قد تحصلت وتمت نوعيته ثم قبلت نفسا فاضت
عليها وهذا مما لا يجوزه حكيم ولا دار تياض في الفلسفة وعشا ابدا الا لاعتراض منه انكاره للصور
النوعية المجردة في الاجرام حيث زعم ان لكل جسم فلكي او عنصري وجودا مستقلا جوهريا
قبل ما يحل فيه من المخصصات النوعية التي عنده اعراض متاخرة في الوجود عن وجود موضوعاتها

فعلى زعمه كان للافلاك عنده وجود قبل وجود قوتها المحركة فاذا ثبت ان لكل جسم ميلا ذاتيا يلزم
ان تكون جسمية الفلك قبل نفسه المحركة ميل ذاتي وبسببه يحدث من نفسه فيه ميل اخر ويلزم منه
الزمه الى اخره الحجة وقول المحكماء ان كل جسم له ميل طبيعي ليس معناه ان كل جسم من حيث جسميته
بلا زيادة او المعنى الذي هو مادة للانواع او جنس لها بل اذ لا وجود للجسم الا بالحصة وبنوعه
صار اياه كما دفع الشبهة عليه مرارا قوله قدس سره اذا سدت الكوة دفعة كان بعيدا لها
بجهوا عن هذا بان الشعاع جسم صوري بلا مادة وانما يفيض وجوده عن سبب ما على الحركة وزاد لك
وليس يحتاج في وجوده الى اسباب مادية الا الوضع المخصوص مع النير وعدم الحجاب بينهما
فاذا سدت الكوة عدم دفعة لفقد شرط وجوده وهو عدم الحجاب كما يعدم صورة الخشب المشتعل
دفعة عند وقوع السد بينه وبين المرئي لانها انما صورة ذات مقدار مجردة عن المادة
كذلك مشروطة بوضع مخصوص لا لانه الحس مع المادة المخصوصة وبالجملة الشعاع وجود برزخي
متوسط بين الاجسام المادية التي لها غاية الافتقار الى المادة ولو احقها وبين الصور المقدارية
المجردة عنها كل التجرد وكلما كان حدوث الشيء من الفاعل لا بمشاركة المادة فحدوثه فيها
لا بالاستحالة عن شيء وزواله فيها لا بالاستحالة الى شيء اخر كوجود الصور الادراكية في القوى
الباطنة وعدمها عنها وبهذا الحال يشبه كل ما غلبت في تكوينه جهات الفاعل على جهات
القابل قوله قدس سره لكان انعكاسه من الصلب اولى اه في هذه الاولوية نظر لان شرط
الصقالة لا الصلابة والجسم الصلب اذا صقل ينعكس عنه الشعاع اتم كالحديد المصقول الذي
يصير مرآة بالصقالة ولما الجسم الخشن ففيه خلل وفرج وتضاريس يمنع عن الانعكاس
بوكزه ذلك المجب قوله قدس سره والنقص حرم الشمس اذا فارقها اه قد علمت ان فيضان

الشعاع من الفاعل ليس بعد خلية المادة وليس صيرورتها من الفاعل لاجل تغلب جسم اخر عليه او احالته
وتصييره اياه او بضرب من التحريك كما تصور الاذابة وما يجري مجراها بل هو امر بسيط
نوري من افق الانوار المجردة المثالية قوله قدس سره وما حصل الا على زوايا قائمة لا على ما يرى
على جهات مختلفة اه قد اشرنا الى ان وجه ليس بالحركة ولا انه ذو حركة لا الى جهة ولا الى جهات بسبته
الى سايرالجهات واحدة ضرورة ان الشعاع عندهم ليس جسما ماديا وليس الضوء على طبيعة عنصر
من العناصر فيكون حارا او باردا ثقيلا او خفيفا قوله قدس سره والتزاكم اجزاء اجرام كثيرة صغيرة
صار على ما ذهبوا اليه من التراكم والتزاكم من خواص المادة ولا اختصاص لتراكم الاشعة الا شدة
في النورية ولا يوجب تراكمها كثافة وجسما بالان ذلك من خواص الاجسام المظلمة الذوات
وهذه الاجسام نورية الذوات مباينة النوع والتحقيق لتلك الاجسام وزيادة نوع في افراد
لا يوجب انقلابه الى نوع اخر مباين له قوله قدس سره فليس بما ينقل من الشمس اه دفع
ما قيل لو كان عرضا لكان انشقاقه من المنير المستنير انشقال عرض وانشقال العرض مطلقا محال كما
سبق والجواب ان هذا وغيره يجب التنبيه عليها وبيان ان الاعراض كلها وان اشتركت في ان الا يجوز عليها
الحركة من موضوعها الى موضوع اخر لكن وجود الاعراض الجسمانية على امرين احدهما ان وجود العرض
في نفسه لا انفعال المادة وتجدد الموضوع واستحالته فوجوده مازه في ثانيتها ووجود اعراض يحصل
من فاعلها دفعة من غير مشاركة المادة باستحالتها وتجددها ومن قبيل الثاني وجود الاصوات والانوار وه
جميع التعليميات وكذا لوازم الاجسام بما هي اجسام فلو قيل شيء منها متجدد وتغير كان ذلك لا بالذات
بل بتبعية تجدد موضوعها او لا كالحركة الكيفية فان موضوعها تلك الحركة هي المادة الاولى دون
الجسمية المعينة لان الجسمية المعينة تتحد اولا فيلزم تجدد ما تجدد المقادير وابعادها كما سيجيء

ولك ان تقول الشارح تبعا لبعض المحققين ان مدخليه الجسم المنير في استنارة الجسم المستنير ليس الا كونه مظهرا لها كالمرآة في مظهريتها للصور المرئيه منها حيث قالوا في دفع الاعتراض المنير كالمرايا فلكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعه النوريه الحسيه لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشياء المقابله لها مع العلم المفارق بلا زمان فعلى هذا ان الشعاع لو كان جسما ايضا فليس كاجسام مادية ظلمانيه حتى يكون حدوثه بالحركة ومشاركة المادة وقد اشكل يلزم في حصوله التداخل المستحيل الذي نفرض بين جسم مادي وجسم مادي آخر مثله قوله مدسره وظن ان الشعاع هو اللون آه قد علمت ان الشعاع من الموجودات التي تحصل دفعة من غير استحالة ولا تشكك ان اللون كالسواد وغيره مما يحصل باستحالة وانفعال مادة في زمان فكون الشعاع مغاير اللون ولك ان تقول كما ان الوجود يختلف كمالا ونقصانا وكلما نقص وضعف لحقه العدم والامكان ويتشعب نقصانه ونزوله الى ان يختلط بالاعدام والقوى والملكات فيحصل من بعض مراتبه مداخلة الاعدام لاجسام الكثيفه المظلمة مع ان الوجود كله نور والاعدام كلها ظلمات فكذلك النور المحسوس اذا قلت نوريته وضعف وجوده يحصل بعض الحجب والتراكيب والامور فيحصل من بعض مراتبه الالوان فالالوان نور مزوج بظلمة وكل لون مخصوص قد حصل من امتزاج خاص بين اعداد نور واعداد من ظلمة على مراتب معينة فالقول بان النور غير اللون كما ذهب اليه المصنف من وجه لان حصول الالوان بامتزاج وحركة وحصول الاشعه دفعي والقول بانه عين اللون حق انتفى وجه اخر فان الالوان من مراتب نقصانات النور واختلاطه بالظلمات وهو ليست وجودية فليس فيها وجود الا النور كما مر انه بعد ما تحقق ان الموجود من كل كون ذي مهية هو الوجود لا غير فلو قال احد ان جنس الاجسام وغيرها ليست غير الوجود لكان

ق

حقا كل ما وجد فلم لا يخفى عليك انه بنى على تقدير ان يكون حصول اللون من بعض مراتب النور في الضعف للبرهان ان كل نور يحدث اذا ضعف وقلت نوريته صار لونا بل لابد مع ذلك من تركيب وامتزاج حصل بين اعداد من النور والظلمة فلا يرد عليه ما ذكره المصنف فيما سيجيء ونعم الذخر ذكره مدسره معللا قول القائل بانه ليس الشعاع النير على الاسود غير سواده كما حكاه المصنف واما قول القائل ان سواد الاسود ورقة الازرق حصته من شعاع حاصل من النير واختلاف الالوان باختلاف القوابل كما في حكاية الشارح ان لم يكن فيها لام التعريف الداخلة على لفظ الشعاع الحاصل فيكون تصحيحا لما ذكرناه قوله مدسره فليس شيء من الاعيان بالسواد والبياض ونحوهما والظهور محمول عقلي آه بناء على ان نورية السواد والبياض غير موجودة في الخارج بعين وجودهما وقد مر فيه فلقائل ان يقول الظهور والنور ليس محمولا عقليا كالمعاني المصدرية بل المراد منه ما به يظهر الشيء على البصراء كان من الاضواء المحسوسة او على غيرها من المشاعر والمدركات ان كان غيره فالبياض والسواد وسائر الالوان من بعض مراتب النورية الظهور ولكن كمال نوريته وظهوريته بالضوء الواقع عليها المتحد بها اتحاد القوة بالفعل والناقص بالتمام قوله مدسره فالاتم بياضا ينعكس ان يكون الاتم ظهورا وكذا الاتم سوادا آه لكل مرتبة من الالوان مرتبة خاصة في الظهور ولها حالة محصوصة في القوة لامتزاج نوري وظلمتها والضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد وبهذا لا يلزم عدم كون اللون من افراد الضوء قوله مدسره وبنى كلها من الات فالرؤية ليست بالشعاع آه كل ما ذكره انما يرد على القول بحركة الشعاع من البصر الى المرئي وشيء مما ذكره لا يبطل القول بان الرؤية بالشعاع والقائل ان يقول اذا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح والبصر بحيث ينبعث جسم شعاعي دفعة ويكون به الرؤية وبهذا الجسم الشعاعي محمول دفعي المادة فيدا خل

وينفذ في الاجسام اللطيفة ولا تفاوت في مداخلته اياها بين ان تكون لينة او صلبة بعد ان كانت صافية غير مكدرة لان مداخلته اياها ليست بالحركة والزمان ولا تفاوت انتهائهن القريب والبعيد في اصل مواصلته لهما لان قبضانه دفعي بلا مادة وحركة وزمان كطرو لفظ الخروج والنفوذ وكذا المداخلة والانبساط كلها مجازات اصلقها هذا القائل تسامحا واما الفوض اصل حدوث الشعاع على شكل المخروط الذي رأسه عند البصر وقاعدته عند سطح المرئي قوله مدسره قال بعض اهل العلم ان الرؤية انما هي انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية الحق ان صورة المرئي يحصل للنفس بواسطة الرطوبة الجليدية لا بان يحل في تلك الرطوبة بل بان يتمثل لها تلك الصورة تمثلا ادراكيا شهوديا بواسطة قوة هيولانية في تلك الرطوبة اذ هم شان كل قوة هيولانية تعلقت بها نفس ان يصير مرآة لادراكها ومظهر الملاحظتها اشياء مناسبة لها الا ترى ان الاحول لما تعددت قوته البصرية بلا جمع رأى الصورة الواحدة اثنين ولو فرض لرجل واحد عيون كثيرة فوق اثنتين بلا جمع لرأى الصورة الواحدة صورا كثيرة دفعة واحدة على حسب كثرة عيونه فعلم ان الرؤية انما هي بحصول صورة المرئي بواسطة مرآة القوة الجليدية للنفس حصولا ذهنيا لا حصولا خارجيا ولو كان وجود ما للنفس هو بعينه وجودها للمادة لازدحمت الكثيرة على مادة واحدة فتدبر وذلك غير جايز كما علمت وبهذا التحقيق مما تفردت به ولم اجد في كلام غيري فاحتفظ به واسلكه في مسلك نظايره النادرة قوله مدسره اعلم ان الصورة ليست في المرآة آه اعلم ان الشيخ مدسره ذهب في باب اصل الرؤية الى ان المرئي هو بعينه الشخص الخارجي حيث يحصل للنفس بواسطة الشرايط المعتبرة في الرؤية اضافة اشراقية الى الشيء الخارجي

ق

فيدركه بعين تلك النسبة وذهب في رؤية الشيء بالمرآة الى ان المدرك والمرئي هو الصورة المنطبعة الموجودة في عالم المثال ويرد عليه اقتراضان احدهما قد تحقق في مقاماته ان حصول الشيء للشيء لا يكون الا اذا كان بينهما علاقة علية ومعلولية والا لكان جميع الاشياء حاصلة لكل واحد فالا يكون فاعلا لشيء ولا قابلا له ولا مادة ولا صورة فحصول الشيء للمشع وبينهما ليست بالنفس فاعلية للجسم الخارجي المادي وهو ظاهر ولا قابلية له فحصوله لها مستحيل وتعلقها بعد نهاية انما هو بسبب علاقة ارتباطية عليه وبين كونها صورة للبدن او مبدا لصورة لم لا يخفى عليك ان مبدأ الاضافة الاشراقية انما يليق به ان يقع على نسبة وجهية ادراكية الى صورة علمية مجردة عن المادة وليست الصورة الخارجية للاجسام المادية تلك وان الذخر ذهب اليه في باب الرؤية من انها بحصول الصورة المجردة للنفس بحسب النشأة الادراكية هو اولى بأسم الاشراق لان نسبة تلك الصورة الى النفس نسبة الامر الصوري المستغني عن المادة الى فاعله المجرد والذي ذهب اليه نسبته الى النفس كنسبة امر مادي الى امر متعلق بالمادة متصرف فيها وبالجملة كلما هو اقرب من افق التجرد الصرف فهو اولى بوقوع اشراق النور الوجودي عليه وتأثيره اذا جاز عنده كون الرؤية بجرد النسبة الى الامر الخارجي بواسطة مقابلة البصر الذي هو بمنزلة مرآة للنفس فليجز ذلك القائل بواسطة مقابلة ذلك الامر لسطح المرآة المقابل للبصر وتؤيد هذا ما سيجيء كرأي الله وما يؤيد الله ما ذهبنا اليه في باب رؤية الشيء بواسطة المرآة من انها عبارة عن ادراك صورة مقدارية مجردة عن المادة موجودة بوجود ادراكي قائمة لا بالمحل بل بذات المدرك غير النفس قيام الوجود بوجوده ما ذكره الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي في الباب الخامس وثمانين من الفتوحات المكية من قوله فاعلم ان الوجود لهذا العين كالصورة

التي في المرآة مثلا عين الرائي لا غيره والمحل المرئي فيه هو بالناظر المتجلي فيه ظهرت هذه الصورة
فهو مرآة من حيث ذاتها والناظر ناظر من حيث فانه والصورة الظاهرة فيه متنوع متنوع العين الظاهر
في فيها كالمرآة اذا كانت تأخذ طولا ترى الصورة على طولها والناظر في نفسه على غير تلك الصورة
في وجه وعلى صورته من وجه فما رأينا المرآة لها حكم في الصورة بذاتها ورأينا الناظر يخالف
تلك الصورة من وجه علمنا ان الناظر في نفسه ما اثرت فيه ذات المرآة وما لم تؤثر وليكن تلك
الصورة هي بين المرآة ولا عين الناظر وانما ظهرت لنا حكم التجلي للمرآة علمنا الفرق بين الناظر في
المرآة وبين الصورة الظاهرة فيها الغير مرئي فيها ولهذا اذا رأى الناظر بعده عن المرآة يرى
تلك الصورة بعيدة في باطن المرآة واذا قرب قربت واذا كانت في سطحها على الاعتدال ورفع
الناظر يده اليمنى رفعت الصورة يده اليسرى تعرفها فان كنت لم تجربك على صورتك فانت
انا ولما انت انهر وجه تأييده لما نحن بصدده ان التجلي على لسانهم عبارة عن الايجاد على لسان
الحكماء وان حكم بان الصورة المرئية غير الناظر وليست هي حقيقة في داخل المرآة ولا في قبال غير
والا لتزاحمت الصور وتداخلت المقادير فتكون لها موجودا مجردا عن المادة وكنا حكمنا بان الصورة
الظاهرة هي غيب معناه انه ليس في مادة لان كل شاهد هو في مادة قوله فقد سرت وليست نفس
صورتك مرآة بالاطلاق اخر فانه قد نرى مثال وجهك اصغر من وجهك بكثير آه اعلم ان عظم المرئي
وصغره تابعان لعظم الزاوية المخروطية وصغرها على جميع المذاهب اذا كانت الرؤية
باطباع شبح المرئي في الباصرة او بخروج الشعاع اليه او بحصول اضافة اشراقية بين النفس
وبين المبصر المادي كما هو مذهب المصنف او بانشاء الصورة الاشراقية من جهة النفس في مادة
اذا الرؤية على جميع هذه المذاهب مشروطة بتحقق المقابلة والمحاذاة بين آلة البصر وسطح المبصر

للمقابل

المقابل والنقطة اذا تخالفت لكل نقطة نقطة من سطح مقابل يتوهم منها اشكل مخروط وتكون عظمه
صغره موجبا لعظم الزاوية وصغرها وبالعكس فقربه من عظم الزاوية فيرى عظيما وبعده في
صغره فيرى صغيرا فاذا كان المحاذي للبصر قابلا للرؤية بان تكون ذا لون وضوء اما اذا لم يكن
قابلا للرؤية لعدم ضوئه ولا لونه لاجل صقالته كسطح مكون مقابله الذي على نسبة مخصوصة
مخروطية بحكم مقابل الباصرة فالمحاذاة التي يتحقق بها سطح ذلك الصقيل والجسم المرئي المتوه
مما يوجب ان يتوهم منهما مخروط ناقص عند استواء ذلك السطح وكلما كان ذلك السطح اشد تحدبا
كان المخروط اوسع قاعدة فيرى المرئي اصغر مما كان اشد تقعيرا كان جانب القاعدة اضيق
الى ان ينتهي الى نقطة فيكون مخروطا قاعدته سطح المرآة ورأسه عند المرئي فيحصل الرؤية وبالجملة
استواء سطح المرآة وتقعيره وتحدبه واستقامته وتعريضه مما يؤثر ويتقاوت به حال المخروط
المتوهم منها سعة وضيقا واستقامة وانعطافا فان الجانب المقابل الجانب يليه يمنة او
يسرة او انعكاسا منه الى خلافه كل ذلك مثبت في علم المناظر وفي الاوضاع المخروطية مشتركة الاعتبار
بين جميع هذه المذاهب الاربعة والفرق بان وجود ما تحقق عند اصحاب الشعاع متوهم عند
غيرهم ولا يخفى بسببه ما مذهب على مذهب بكل الوجوه التي تأبيد في مذهب الرياضيين فلنه وجهه
مذهب غيرهم وذلك كرؤية البعيد صغيرا والقريب عظيما وكرؤية الواحد اثنين للاحول او
رؤية الجدار والاشخاص في الماء الواقف معكوسة ورؤية الناظر في المرآة وجهه معلوما
يمينه يسارا ويساره يمينا ونفس القائم مستويا وكرؤية الاصبع الصبعين عند تحريق
النظر الى شيء اخر اقرب منه الى البصر او بعد منه ورؤية الاشياء يوم الضباب عظيمة
ورؤية الكواكب في الافق اعظم منه في وسط السماء وكرؤية الناظر وجهه في المرآة التي

وكلما كان ق

في تقعر عظيم عظيم اذا كان قريبا جدا ثم كلما بعدت صار المرئي اعظم حتى اذا بلغت في بعدها الى
ان يصير نقطة البصر بمنزلة مركز سطحها المتقعر بطلت الرؤية اذ لم يوجد لزاوية وتر ثم اذا
جاوز ذلك الحد صار صغيرا مستكملا وكلما بعد صار اصغر الى غير ذلك من الاحكام فان جميعها
محاله وجه في كل واحد من المذاهب قوله فقد سرت فسر الرؤية وصور المرآة والتخييل بما في رسالة
سيصرح بان مذهبه الابصار هو ان رؤية الشخص المقابل للبصر هي بادراك النفس اياه
لا بصورة اخرى بل بعين ذلك الشخص بالعلم الحضوري ورؤية الشخص بواسطة المرآة
بادراك النفس صورته في عالم المثال وكذا التخييل عنده عبارة عن مشاهدة النفس صورة المتخيل
في عالم المثال غير ان على الاول انه يلزم منه ان يتكون الجسم المادي الطبيعي فوق واحد دفعة واحدة
عند رؤية مما فيه من الاحوال بين جسمها واحدا ويلزم منه ما على تلك الاجسام وكلاهما محال والقول بان الصورة
الاولى في هذا العالم والاخرى في عالم آخر مستعد جدا وعلى الثاني ان يتكون صور كثيرة في عالم
المثال دفعة عند تعدد المرائي والانكسار الزجاجة الى اجزاء كثيرة جدا وذلك لا يخفى عن بعد وتوسط
الثالث ان للتخييل وهابات شيطانية وجزافات باطلة يستحيل وجودها في عالم علوي ابدا كما
تقدم من الشرور والوساوس فالحق في الاول ان صورة المرئي ثانية بالذات في النفس بلا مادة
وفي الثاني انها تلك الكثرة نشأت صورة احدها بالذات وكثرتها بالعرض تبعا لكثرة المرئي
والصورة في كل الامرين مشروط وجودها بحضور المادة الخارجية على وضع مخصوص لها عند
آلة البصر وفي الثالث ان وجودها اثر مع النفس في صقع يختص بها ويستعلم ان لكل نفس عالما
اخر مع المجاورة والاعراض والافلاك والعناصر كلها قائمة بالنفس لا بخواص الحلول والعروض بل
بنحو قيام الشيء بفاعله قوله فقد سرت بشكل الهواء مقاطع الحروف باطل آه اعلم ان المانع فصل آلة

كلامه في هذا المقام وهو يتوقف على تمهيد اصل هو ان تعلق النفس بالبدن عبارة عن اتحادها بحسب
اتحاد بعض قواها ودرجاتها النازلة ببعض لطائف البدن وكثافاته فان للنفس درجات ومقامات
ومنازل وكون لها في كل عالم مظهر اخاصا وهويته خاصة ثم من شأن الاجسام سيما الاجسام الموجودة
ان يتصل بعضها ببعض لانتزاعها في الهيولى الاولى والاتصال ضرب من الاتحاد فان المتصل موجود
بوجود واحد وله هوية واحدة وللنفس ان تتعلق بما يحدث في بدنه وما يتصل اليه او يرتبط به ارتباطا
خاصا وضعيا ما علمت ان الاتحاد في الوضع كالاتحاد في الوجود وبهذا سبب تأثر النفس عن عوارض
البدن وعوارض ما يلطف به ويتصل اليه لان المجموع عن المتصل والمتصل بها كانهما بدن واحد
للنفس فتخبر عن حال احدهما بالاخر فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول اذا احصل قرع او قطع
ووصل الهواء المتقلب الى الصماخ تشعر النفس بالهيئة الصوتية العارضة للهواء الذي يماسك
وان كان حين انفعال الهواء عنه وبعده لحظة وذلك كما ترى القطرة النازلة خصائص مستقيما والشعلة
الجوالة دائرة ورد ذلك لان النفس تدرك صورة المسموع وصورة المبصر في حضرتها لا في المادة
وحصولها في المادة علة معدة لحدوث صورتها في صقع النفس وحضرة المثول بين يديها و
العلة المعدة جاز انعدامها عند حدوث المعلول فالنفس تدرك صورة المسموع على هيئته وتشكله
الخصوصي لكن لا في المادة في عالمها الخاص كما تدرك صور المبصرات في عالمها كما عرفت وهنا
يناسب ذكره لهذا المقام انه قد ظهر لك مما ذكرناه عليك ان ما بين الحاسين بالطف الحواس
الخمس وصورة مدركاتها ارفع درجة من المادة واكثر اثرا لها منها مع ان كل ادراك انما يحصل
بضرب من التجريد للصورة الا ان مدركيها اشد تجريدا من مدركات الشم والذوق واللمس
الكثيف الحواس ولاجل ذلك ذكر الشيخ الرئيس في القانون من الحواس ما للذة والالم لها من

محسوسها وهنها ما تتمة وتمام بتوسط المحسوسات فاما الاول فمثل المبصر فانه لا يتمة بالالوان ولا يتم بذلك بل النفس تتمة بذلك وبتمام وكذا الحال في الاذن فان تأمل الاذن مع صوت شديد والعين مع لون مفرط كالشمس تأملها مع حيث يسمع او يبصر بل مع حيث يلتذ بالمسموع والمبصر وكذا الحال في بزر الالة فان الشم والذوق فانهما يتأملان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فقد يتأمل بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتأمل ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بتفرق الاتصال والتيامه بهذا كلامه والنزاع قد طولوا الكلام فيه واكثروا القال والقيل ولم يقدر احد منهم كالامام الرازي والعلامة الشيرازي والقرشي والمسيحي وغيرهم ولا على تحصيل مرامه ودفع الاشكال عن كلامه في بيان هذا الفرق الذي حكم به بين الحاستين وبين اللمسة الباقية وقد بسطنا الكلام في شرح الهداية الاثيرية وفي كتاب المبدأ والمعاد وحاصل ان مهية الحيوان بما هو حيوان حاصلة الوجود امتزاجا وايل الكيفيات وهي من جنس الكيفيات الملموسة وبقاؤه ببقاء الاعتدال فيها وفساده بزوال الاعتدال والملائكة ان اللذة بمدرك الملايم للمدرك من حيث هو ملايم ولا لام ادراك ما هو ضده او عدمه والملايم لكل شيء ما هو مشابه نوعه وجنسه والمنافي ما هو ضده في جنسه او عدمه فالملايم للحيوان بما هو حيوان او لا ما يكون من جنس الكيفيات الملموسة وهي عامة لجميع الحيوانات لاشتراكها في قوة اللمس وهي اولى درجات الحيوانية ولهذا لا يخلو حيوان عن قوة اللمس في مدركاته الزائدة فيما يقوم به من المطعومات ونحالي الكيفيتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة والذوق حاجة الحيوان بها الى جهته الى الاوليين فيمكن بقاؤه بدونها واما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج الحيوان بما هو حيوان اليها لان بدنه ليس متقوما بالاصوات ولا الاضواء والالوان ليكون ما كان من نوعها او جنسها ملايما او مضادا له بما هو حيوان بل بما هو انسان او ذو نفس

شريفة جاءت مع قام الانوار ومعدن النسب البعدية الفاضلة كالنفس الانسانية القابضة على البدن العنصري مع قام النور ومعدن السرور فيلتذ مع الانوار الحسية والاصوات الملذية وبتمام الضوء اوعد مع قام المكالمات الات الحواس الظاهرة مع الاجسام الحيوانية الحاملة للاوايل الكيفيات اللمسية وما يجري مجرها مع الة وقيه والشمية فلا جرم لذتها والمها بما هو مع تلك الكيفيات وكذلك عرض السمع والعضو البصر وليس شيء من الاعضاء الا يكتنفها من حيث هما عضوان حيوانيان وفيهما حصة من قوة اللمس انما يكون لذته والمها بالملايم والمنافر اللمسيين واما ادراكها بما بها سمع وبصر للمسموعات والمبصرات فليس شيء منهما لذة ولا الم لها بل للنفس بحسب فاتها وان كان المدرك للكل هو النفس وهو بحقيقته الشام والذائق والملامس كظاهر السميعة البصيرة الان فاتين القوتين اقرب مرافق النفس من تلك وهذه لتها بعدم مادة البدن بذا ما عندي ثم اختلفوا في ايهما اشرف والطف والتحقيق ان قوة البصر الطف لكون ما تدركه كانوار الكواكب الثابتة بعدم مادة هذه الالة مرايدرك قوة السمع كاصوات الرعد مع انها اذا تدرك كالمدرك في المنزلة والمرتبة فما فهم للمعاني من الالفاظ فهو مع تصرف العقل فيها قوله مدبرة والمحسوسات بسيطها لا يعرف اه لان التعريف لغوي او النوعية والماهيات الوجودية والمحسوس بما هو محسوس عبارة عن وجوده لظهور الحاس والوجود لا يكون تعريفه فهذا الوجه صحيح قول من قال ان المحسوسات لا تعريف لها واما المعاني المنتزعة منها الحاصلة للنفس بواسطة الاحساس بجزئياتها وادراك المشاركات لها والمباينات عنها فالاستحالة في تعريفها واما الشيخ فلما لم يسلك هذا المسلك حيث لم يكن للوجود عين في الخارج ولم يكن للاشياء المختلفة المعاني وجود واحد عيني عنده فكل مركب في العقل مركب في الخارج ط

ما ذهب اليه مركون الوجود اعتبارا عقليا فكان البسيط الخارجي بسيطا عقليا وكل بسيط عقلي لصدق انه مركب في جنس وفصل كما هو حكم باب المحسوسات البسيطة لا تعريف لها واما قوله فلا شيء اظهر من المحسوسات اه فان اراد به المحسوسات بما هي محسوسات اي موجودات لآلات الحس المنفعل عنها فمن ليس من اهل الحكمة اظهر الاشياء بل اخفاها عند العقل فان الكليات اعرف عند العقل والجزئيات اعرف عند الخيال والحس كالمتغيرات والاتصاليات ممكنون مبادي للبرهان ولا اجزاء الحد وان اراد به معانيها الاثرية فهي وان كانت معروفة عند العقل لكن اجزاءها العقلية اعرف منها وليس شيء مما في عند العقل محسوسة بل معقولة وكذلك الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء وكمفهوم الشيئية والموجودية مما لا يحتاج الى شيء اخر غير العقل من حس او تجربة او اخبار او شهادة والشيخ قدس سره قد اشار في فن البرهان من بعض كتبه الى ان محسوسات مبادي البرهان ليس انها بما هي محسوسات يقع في البرهان بل انما ذلك شأن معلوماتها وقوله مدبرة او جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الغفلة التي لا معرفة لها انه في مغالطة فان كون العلوم منتزعة من المحسوسات ان اريد به ان المحسوس الخارجي يصير مبدأ البرهان او الحد فليس كذلك اذ الجزئي بما هو جزئي غير كاسب ولا مكتسب وان اريد به ان علومنا موقوفة على تحريك النفس للبدن واستعمالها لآلات الحس لتحصيل في العقل صورة معقولاتها الكلية فلا يلزم منه استغناء ما عن المعرف لان الحاصل في العقل من المحسوسات اولا صورة مجملة فللعقل ان يحللها الى اجزائها المشتركة والمختصة عند المقابلة بين الكليات بحسب المشاركات والمباينات فيعرف اجزائها ثم يعرفها بتركيب الاجزاء ثانيا وهذا هو التفكر وتحصيل القول الشارح والذي ذكره الشيخ في شرح هذه العبارة مما يؤيد ما ادعيناه عند الاعتراض ثم العجب انه شيخ مدبر كثيرا ما كان يوقع التقسيم في هذه المحسوسات بان

يقول الكيفيات اما نفسانية او استعدادية او مختصة بالكميات او محسوسات والمحسوس بالحس الظاهر اما مبصرات بالذات او بالعرض وللبصر بالذات اما ضوء او لون والون اما سواد او بياض او غيرهما وهكذا والتقسيم ليس للتحديد خاص الى مفهم عام ليحصل به قسم وهذا من التعريف كيف حكم بانه لا تعريف للمحسوسات قوله مدبرة واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن عن التعريف فالتحقيق فيه ان الوجود احق الاشياء بان يكون مستغنيا عن التعريف واما العام البديهي فلكونه اظهر الاشياء وامتلائها في التصور واعرفها عند العقل واما الهويات الوجودية فلانها لا صورة مساوية لها عند العقل لانها نفس الصور العينية فلا يمكن تعريفها بحد اذ لا جنس لها ولا فصل ولا برهان اذ لا مظهر لها اكثر منها اظهر الاشياء وانورها فلا يكون معرفتها الا بالحضور المشاهدي الحضوري واما المحسوسات فلها هويات كلية مشتركة ومختصة فيمكن تحديدها بذاتي اعم وذاتي اخص ورسمها بخواص وعوارض هي اعرف عند العقل قوله مدبرة ولا يقع الخلاف في المحسوسات اه اراد به دفع ما يقال ربما انها لو كانت اظهر الاشياء لوجب ان لا يقع فيها خلاف فاجاب بما ذكره قوله مدبرة فجميع بسائط المحسوسات لا جزء لها اه كونها اما لا جزء لها في الوجود العيني بان كون لها مادة وصورة مسلم واما كونها بحسب المعنى بسيطا غير معلوم بل عدمه معلوم لان الالوان مثلا واقعة تحت جنس الكيفية ثم المحسوس ثم البصر قوله مدبرة فحقيقة الصوت لا يعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع اه مثلنا ذلك ان حقيقة كل شيء هو وجهه الخاص وهويته الشخصية ولا يعرف الوجود الا بحضور عينه اذ لا صورة لها في الذهن كما مر ولا خصوصية لهذا الحكم بالصوت بل لا يعرف من البسائط والمركبات وذلك قيل ليس الخبر كالعاينة فان الشارح للعلامة لا يخفى ان الشيء اذا كانت له وحدة من جهة وحدة فيجوز ان تكون له

هذا اذا لم يكن الوحدة ضعيفة سارية في الكثرة كالعدد نفسه فان جهة الكثرة العددية الاجزائية هي بعينها جهة الوحدة النوعية فيه ولهذا قيل كل عدد نوع بسيط عقلا وخارجا كالمتصل فان وحدته بالفعل هي كثرته بالقوة ففي مثل هذين النوعين يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة في المهية والحقيقة جميعا وربما كانت جهة الوحدة هي جهة الكثرة في الوجود والحقيقة دون المهية والمعنى كالهيولى المشتركة بين الاجسام والجنس بين الانواع الموجودة وكالنوع بعينه الاشخاص الموجودة

قوله مدرسية ويترك التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية اعلم انه فرق بين الواحد في النوع او في الجنس وبين الوحدة النوعية والجنسية فالوحدة في الاولين مجازية وهي المماثلة والمجانسة وفي الاخير تهي حقيقية ومعنى المجازي هنا انه واقع بالعرض فزيد وعمرو واحد في النوع بعرض كلا منهما متحد في الوجود مع مهية نوعية لهما صورة كلية في العقل مرتسم مهية افرادها فلهما في حد نفسهما وحدة عقلية لا يابى عن ان تكون لموجودات متعددة في الخارج فلهذا المعنى ضرب من الوحدة الحقيقية الا انها ضعيفة عقلية حيث يجامع الكثرة في ظرف الخارج وبهذا يعلم ان الموجودة صورة في الخارج هي مناط الوحدة الشخصية وعلى قياس ما ذكرنا حكم بالمشابهة والمواحد بالمساواة والواحد بالوضع والواحد بالملتي وغير ذلك ومرجعها الى وحدة حقيقية لمهية لها صورة في العقل هي في الخارج عين افراده بالذات وعارضة لمعروضات افراده فالمشابهة بالقياس الى افراد الكيف بالذات نحانة وهي بالقياس الى افراد معروضه مشابهة وعلى هذا القياس المساوات والمناسبة والمطابقة والمحاذاة والمماسة فان مرجعها جميعا الى المماثلة ومرجع المماثلة الى الوحدة المتعينة العقلية وبهذا يحقق المسبب العارض بالمتعين الواحد العقلي يجوز ان يكون له تشخصات متعددة قوله مدرسية

ان كان

ان كان في الوجود والا لم يحتج الى تعريفه وشرحه هو الثاني اعلم ان الظهور كالوجود قد يطلق ويراد به المفهوم العقلي وقد يراد به مصداقه ومطابقه اعني ما به يظهر الشيء وبه الظهور لا بد وان يكون ظاهرا في نفسه لا بظهور زائد عليه كما ان ما به تحقق وبوجد الشيء يجب ان يكون موجودا في نفسه لا بوجود زائد ليست اقوال ذاته غير مجعولة جعلا بسيطا بل اقول ان اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل وكذلك حقيقة النور ظاهر بذاته ومظهر لغيره فلا مظهر لها ما ان ذاتها النيرة ليست بمجعولة ومثل هذه الحقيقة يجب ان تكون بسيطة لا جنس ولا فصل لها اذ الجنس مهية مبهمة لا يتحصل الا بفصل فلا يكون ظاهرا بذاته فكيف يتقوم به حقيقة الظهور وكل ما لا جنس له لا فصل له فلا حد له واذ لا ظاهر لحقيقة الظهور فلا معرف له مطلقا اذ المعرف للشيء ما يوجب له ظهورا في العقل فلا بد ان يكون اعرف واظهر من ذلك الشيء عند العقل ولا شيء اظهر مما حقيقته الظهور وهذه التعريفات انما هي شرح اسمية ليست ظاهرة مرة من كل وجه ولا ما حقيقتها الظهور بل لما لها ظهور ربوبه وخفاء من وجه فيكون ظهوراتها غير مبينة لها يفيد التعريف لها ظهورا عند العقل واعلم ان كل ما قيل او يقال في باب الوجود من المسائل والاحكام كالبساطة والغنى عن التعريف واشتقاق الحد والرسم عنه وثبوت الشدة والضعف والتقدم والتأخر وكونه خيرا محضا وكون مقابله شرا محضا وكونه غنيا وفقيرا وجاعلا او مجعولا وكونه متعينا بذاته الى غير ذلك من الاحوال يصدق جميعها في باب النور لان الوجود والنور حقيقة واحدة واقسام كل منهما بعينها اقسام الاخرى ولا تغاير بينهما الا بحسب تغاير الاصطلاحات والمتصادق من لفظ الوجود بلفظ النور ثم حصر النور وقصره على وجود الواجب ووجودات العقول والنفوس وصفاتها العلمية والكيفية الحسانية التي هي المبصرات لذاتها هي الترسيمي بالنور عند الجمهور كنور الكوكب ونور النار وسنى الاجسام

وسائر كيفياتها وهيآتها بالمغراتي والهيات المطلقة والحق ان الوجود كالنور الا ان بعض الوجودات تقصر واضعفها تحوطه بالاعدام والقوى فتضعف بالعلات لحقها وجودا في استيلاء العدم على مهيتها كالهيولى والعدد والبعد والزمان والحركة ونظائرها فهي مثل هذه الاشياء حصة العدم والبطلان غالبة على حصة الوجود والتحصيل والمنذ لا صورة لها في الاعيان لذاتها بل لما يحاورها وما احسن تسمية الجسم الطبيعي بالبرزخ لكونه متوسطا بين النور العقلي والظلمة المادية ولكون جوهره المقدارية عند فرض القسمة كل منها معدوما عن الاخر مفقودا عنه والاخر ايضا معدوم عنه بالكل غايب عن الكل والعينية نفس العدم فيكون الكل معدوما الا ان لها جهة اخرى غير جهة الكثرة المقدارية وهي جهة الوحدة الاتصالية فهو بهذا الوجه موجود في نفسه وما يدركه على بدالوحه او بقوة وبحصل وجودا ناقصا بالفعل منعدما بالقوة قابلا للتفريق والاعدام والموت والفساد وكذا كل عامل فيه او تعلق به من حيث هو متعلق به قوله مدرسية اعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما يكون له في ذاته والى ما يكون لا لسبب الغير اه يريد بها ما يكون له بلا فاعل وهو ما يكون صفة مستقرة وبالثاني ما يكون اضافة محضة ولهذا مثل الاول بالشكل والاشبهة ان الشكل الجسم حاصل له بسبب غير الجسم بما هو جسم فالاقسام الخارجة من هذا التقسيم ثلثة صفة حقيقية غير مائلة الاضافة وصفة حقيقية مائلة الاضافة وصفة هي نفس الاضافة والاولى تربيع القسمة كما في التعليقات للشيخ الرئيس حيث قال صفات الاشياء على اربعة اصناف احدها كالوصف الانسان بانه حيوان او جسم وهذه الصفة ذاتية له وليست بجعل جاعل والثاني كالوصف الشيء بانه ابيض والثالث كالوصف الشيء بانه عالم فان العلم هيئة موجودة في النفس معتبرة معها الاضافة الى امر خارج وهو المعلوم فالعلم امر خارج كالبياض في الجسم الا انه مخالف للبياض فان الابيض لا يصير بالبياض

مضافا الى شيء خارج والعالم يصير بهيئة العلم مضافا الى امر خارج وهو المعلوم والرابع مثل الابوين فان الابوة ليست امرا موجودا في الانسان ثم تعرض له الاضافة كما كان في هيئة العلم وكذلك الامر في الثاني بل هما نفس الاضافة وللهيئة عرض لها الاضافة انما هي هيئة وهذا غير الصفات السلبية كالقدوس والفرد وغير ذلك ثم اعلم ان في تحقيق هذا القسم الاخير اعني الاضافات المحضة فان الاضافة وجودها تابعة لغيرها متحققة بالعرض وجميع ما ذكرنا في مثلة الاضافة المحضة فهي محل الابحاث عند التحقيق عن مبدأ وشأن فان الابوة لا يحصل الا بهيئة مخصوصة لزمتها بهذه النسبة وكذا التياسر والتقدم الوضعي والتأخر والفوقية او التحتية او غيرها فان شيئا منها لا يحدث وضع خاص اولا في الخارج والذهن حتى تتبعه هذه الاضافة ولا تنعدم تلك بانعدامه تلك المبدأ اگ كلها بوجه البرهان والفحص فعلى القول بان تجدد الاضافات في حق الله تعالى جايز غير صحيح بل هذه التغيرات والتجددات ليست بالقياس الى المبدأ الاول والى الموجودات العقلية الصرفة بل الى القوى المتعلقة بعالم الحركات والانفعالات فلكل سنخ اضافة واحدة الى الكل تتضمن جميع الاضافات مع غيرها لا تعدد ولا تجدد كل سنخ على تحقيقه

ثم انه قال الشارح العلامة والسر فيه ان علمه تعالى حضوري اشراقي للصورة في ذاته ليلزم التغير اه لا يخفى ان المعلوم بالذات في العلم الحضوري هو نفس الموجود الخارجي وفي العلم الحصولي هو الصورة القائمة بذات العالم فتغير الحوادث على القول الاول يكون تغيرا في علم الله وعلى القول الثاني لا يكون تغيرا في علمه والى ما هو معلوم بالذات فالمفسدة مندفعة كما لا يخفى وبهذا يتحقق علمه قوله مدرسية الشيء ينقسم الى امر وضوابي حقيقة نفسه اه هذا التقسيم لا يخلو عن اجمال فان المراد من حقيقة نفس الشيء ان كان مهيته من حيث هي

ة لا قسام غير منحصرة في الاثنين اللذين ذكرتما اذ ما ليس بخد نفسه نور وضوء ينقسم الى ما هو نور في
ذاته بحسب الوجود العيني كمهيات العقول والنفوس وما ليس كذلك والثاني ايضا ينقسم الى ما
يلزم النور بحسب الشهود وله ما لا يلزمه النور لكن قد يعرضه وقد لا يعرضه والى ما لا يعرضه اصلا كالاجسام
الشفافة وان كان المراد من التخفيف وجود الشيء في نفس الامر فلم يظهر التقسيم حينئذ اذ ما كان النور زايدا
عليه ذهنا وعينا وخارجا كالانوار الجوهرية الابداعية فان مهياتها الكلية الموجودة في الذهن
اذا اخذت من حيث هي هي ليست منيرة ولا مظلمة كما انها ليست من هذه الحيثية موجودة
ولا معدومة وكذا ليس للاحدان يقول النور العقلي الاول للماهية لا الا الوجود المطلق والانية
المطلقة فكذلك ليس للاحدان يقول النور لا بد له من ماهية لغير النورية المطلقة اذ لو كان كذلك
لم يكن فرق بين الواجب والممكن الاول فان قلت الفرق بينهما يتحقق بالشدة والضعف في
الوجود والنورية قلت وحقيقة المعلول الاول ليست هويتها المتعينة نفس حقيقة الوجود
او النور بل هي وجود محدود او نور محصور في درجة متعينة فيكون فيه شوب عدم وظلمة
بحسب الاعتبار الذهني لان اعتبار كونه وجودا او نورا قصورا او مقصورا او ان
لم يكن هناك تركيب خارجي ولا معنى لماهية شيء الا معنى غير الوجود لا يتصور انفكاك ذلك
الشيء عنه في حد نفسه فيكون كالناقص في ماهيته ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي فثبت ان النور
المحض هو الواجب لا غير كما انه الوجود البحت وغيره لا يخلو عن شوب عدم وظلمة بوجه ما الوجوه
ولو بحسب الاعتبار العقلي وان لم يكن يشوبه في نفس الامر اذ نفس الامر اوسع من تلك المرتبة
واعلم ان ههنا بحثا اخر وهو ان غرض المصنف في هذا الفصل كما عنون به الشارح هو ان كل
شيء اما نور في نفسه واما ظلمة في نفسه ثم ان النور عنده حقيقة بسيطة والظلمة عدم النور

مطلقا عدما ساذجا تحصيليا كما سيصرح به فعلى ما ذهب اليه يلزم ان يكون جميع ما سوى النور من الاجسام
البسيطة والمركبة وعوارضها اللازمة والمفارقة ما خلا النور المحسوس المرئي اعداما صرفة فتكون جميعها
مهية واحدة عدمية ولها معنى واحد بلا اختلاف والا لم تكن محصورة فيها في العقل قوله قدس سره
والنور ينقسم الى ما هو هوية لغيره وهو النور العارض اه اراد به العروض الخارجي كعوارض الوجود
ولو اريد به ما يكون اعم من عوارض الماهية وعوارض الوجود لكان القسم الثاني منحصرا في النور
المجرد الذي حصل للواجبي كما مر ويرد ذلك ورعم ان النور المحض ينقسم الى الواجب والممكن و
الممكن ينقسم الى الجوهر والعرض وقد اشرنا الى فاسده ومما يؤيد ان الانوار المجردة جوهرية والعرضية
ليست محض النورانية للعقل انه يتصور المحسوس بعدان يحس كحالة ان يتصور اللون كالسواد
والبياض بعد الاحساس بكل منهما وقد عرف المصنفان صورة المحسوسات البسيطة
عند العقل كصورتها في الخارج بعد انما يحصل مهياتها في العقل ثم لا خفاء في ان معنى النور
المحسوس اذا حصر في العقل لم يمكن ظاهرا منه مظهر الغيره ولم يكن ما يضيء بها احساسا وغير
احساس ولا اقتضاء صدق عليه او بحمل مفهوم النور والظهور حملا شايعا حمل مفهوم النور كسائر المفهومات
امر مبهم يحتاج في ظهوره ووجوبه الى شيء اخر فعلم ان وجود الضوء في الخارج لا مهية ظاهر وهويته
للبصر مظهر لغيره كالمبصرات على القوة الباصرة وكذلك عند ما كل موجود سواء كان محسوسا بالقوة
الحواس كالمسموع والمشموم والمذوق والملموس او غيرها كالمعقولات والموهومات فان كل وجود
ظاهر بذاته مظهر لغيره على ما له قوة ادراك غير وجود صورة المأخوذة عن مادته فالادراك عبارة
عن امر مجرد عن المادة عند وجود ادراكه كما تقرر ان المادة مصحوبة بالعدم والظلمة وكل ما
وجد في المادة فلها نورية ما وضعف الوجود فيه وتحقيق فاحتج الى تجريد وترع كما يروم الا

الانسان في النوم فانه وان كان متصلا بالبدن هو عقل بالقوة وبعد النزع يصير عقلا بالفعل والمصنف خالف
في اكثر هذه المسائل كما ستقف عليه الاشارة قوله قدس سره وما ليس بنور هو حقيقة نفسه ينقسم اه
هذا التقسيم صحيح ان اراد بما ليس بنور ما لا يكون النور مقوما لمحله وحقيقته عن مهيات الجواهر و
الاعراض الواقعة تحت المقولات العشر مما وجد في الوجود اما ولا مهية مما هو موجود فانها من
حيث وجودها لا يخلو عن نور ما فلعله ان الوجود والنور شيء واحد فما قال الشارح فانه من حيث الحقيقة
منظم لا نور فيه اه ليس بقادح لما لا يدل على كون الانوار العارضة ليست بحق الاجسام من جهة
جسميتها ولا يدل على ان النورية لها بوجه ما من الوجوه فان وجود ما من الانوار الضعيفة المشوبة
بظلمات الاعدام والقوى كالنار قوله قدس سره وهو الهيئة الظلمانية اراد بها انواع المقولة
التسع كلها فسره الشارح وقال ما خلا النور العارض وهي فيه قد علمت وجهه كونها ظلمانية
ولا فرق في ذلك بين اسماء النور العارض وبين غيره الا فيما يرجع الى شدة الوجود وضعفه
وقوة الباصرة لما كانت اقوى الحواس الخمس فالمدرك من باب المدرك ابدا قد يكاد الباصرة
يسمى بالنور بحسب العرف لاجل ذلك ونسبة المبصر الى المبصر كنسبة المسموع والمشموم الى
السامعة والشامة وكذلك غيرها وكما ان الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة مظهر لغيره اي لما
يعرضه عليها فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة مظهر لغيره عليها في حق صوت الرعد و
صوت الريح وكذلك الرايحة ظاهرة بذاته للشامة مظهرة لغيره في حق رايحة المسك ورايحة
الورد وهكذا في سائر المدركات وكما ان الصوت لا يظهر لغير حاسة الذوق فالضوء ايضا
لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة البصر وسننقل كلام بعض ائمة الكشف في هذا الباب بقرر
ما ذكرنا ونوره ما قررناه قوله قدس سره وليست الظلمة عبارة عن عدم النور اه قد مر ان الاعدام

تابعة لملكاتها وان كانت بعض الاعدام بحسب التحصيل كالسكون والجهل والعمى فان اريد بالظلمة عدم النور مطلقا
فيكون كل معدوم مظلما غير الشرط موضوع وقابل وان اريد به عدم النور المحسوس البصري والنور
المحسوس البصري للاعراض الاجسام لا شيء له فعدمه كذلك فالاجسام المشفة كالهواء والفلك ليست
مظلمة كما ليست منيرة بهذا المعنى فالنزاع في هذا المقام راجع الى الاصطلاح قوله قدس سره فينبغي
ان يكون محصل الانوار للبرازخ غير برزخ اه حاصل كلامه ان الانوار المحسوسة معللة لكونها عارضة
للاجسام والعارض لكونه عارضا مفتقر الى معروض مفتقر الى سبب يوجده ويوجده وعلته لا يكون
جسما لان الاجسام بما هو جسم كونها مظلمة الذات ولا تشترك في الجسمية فلو كان فاعل النور بالجسمية
لكانت الاجسام كلها منيرة ولا عارضة غير النور لكونها ظلمانية والشيء لا يكون علة لما هو اشرف منه فبقي
الانوار على الاجسام امر خارج عن عالم الاجسام وبدل على امتناعه على ان غير الانوار المبصرة لما
الجسمانية كلها مظلمة لكون الظلمة عبارة عن النور البصري سواء كان عن قابل لم لا متوقف
على نفر الصورة النوعية وقد علمت ما فيه اذ لو اختلفت انواع الاجسام بامور مقومة للمادة جسمية
فلا يتم بهذا الكلام اذ لا احدان يقول ان الاجسام وان كانت مشتركة في الجسمية وفرض انها
بحسب جسميتها مظلمة لكنها بحسب الطبايع مختلفة فيجوز ان يكون مقتضى النور العارض
في بعض الاجسام هو نفس طبيعة الجوهرية الخاصة وليس للاحدان يقول ان ذلك الجسم المنور
اذا قطع النظر عن نوره العارض كان مظلما في ذاته لاشتراكه مع الاجسام الغير المستنيرة
في تمام المهية لان ذا نور ليست محض الجسمية حتى يلزم كونه مظلما في ذاته بل ذاته اتمامت
بصورته الجوهرية فذاته مخالفة لسائر الاجسام في الحقيقة النوعية فيجوز كونه منيرا في ذاته
والا ان يقول انه لو كان كذلك يلزم كون ذاته قابلة للنور وفاعلة له وهو محذور اذ لا محذور

في اتصافها في ذات اذا كانت مركبة من مادة وصورة لان القبول فيها بالجهة والفعل بجهة اخرى قوله مدركة وليس بكاف
ان يقال ان الهيات لوازم للهوية البرزخية تقتضيها من حيث هي بجوز بهذا القول ايضا جهة ان الجهة
المشتركة مهية غير محصلة في الخارج الا بالطبايع المختلفة هي سادي وجودها المشتركة وكل منها محصلات
انواعها الحقيقية ومقومات حصولها الذاتية والثانية وصفاتها اللازمة فان قلت فعلى القول
بهذه الطبايع المحصلة يلزم ان يستغني الاجسام في وجوداتها واحوالها عن العلل المفارقة عن عالم
الاجسام فينسد بذلك طريق اثبات الصانع جل ذكره وثبت به مذهب الطبايعية قلت حاشا
عن ذاك فانك قد علمت في مباحث التلازم بين المادة والصورة ان كل واحدة من المادة والصورة
كما تفتقر الى صاحبتها يفتقر الى فاعل منفصل وغاية مفارقة فلكل مركب منها علة خارجة عنها جميعا
ولما كان تاثير القوى الجسمانية بمشاركة المادة والوضع الذي لوازمها فلا تاثير لشيء منها في ما
وضع له بالقياس اليها فوجود الاجسام كلها ووجود اجزائها المقومة اياها مفتقرة الى امر غير جسماني
وهو اما واجب لذاته او يستلزمه لاستحالة الدور والتسلسل فهذا سبيل القوم في اثبات الواجب
لذاته واما اثبات عالم الامر الالهي والجواهر العقلية ففيه مسالك كثيرة لهم ولنا ايضا بفضل
ربي طرق خاصة لطيفة الى معرفة الحق الاول وامره وخلقه لعلك تهتدي الى بعضها انشاء الله قوله مدركة
والجوهر العاشق جوهرية مفعلي وعاشقيته مدركيته فالوجود حيث هو كذا آه بهذا شبه بهاذكر الفلاسفة
المشاؤون في كون الهيولى امرا بالقوة لا يوجد الا متصورا بالصورة متحدا بها اعني ان مهيتها عبارة عن
جوهر مستعد وجوهريتها امر عقلي فكجوهرية الجواهر النوعية التي لها فصول وجودية وذلك لان ما
يجعل فصلها ومحصل جوهريتها هو مفهوم قولنا مستعد والاستعداد مفهوم مدرج في جوهريتها
جوهرية معنى مدرج غير جوهرية القوة او قوة الجوهرية فالهيولى من قوة الجواهر الصورية بالجملة

فالوجود لها الاسم الصورة وبهذا وبهذا كلام حق صحيح وصحته متوقفة على امرين احدهما جوهرية الصورة
وكونها مقومة لما يكون فيها وثانيهما كون المادة غير متحصل المهية بمعنى وجودي فصلي وكلا هاتين
في الجسم النوعي المستغني عن المحال لان جوهرية المقدار او جوهرية المتصل وكل منهما بمعنى
وجودي ليست الظلمة واخواتها مهية الجسم والا لما امكن تصور الجسم دون الاظلام ولكان
تقييد الجسم بالمظلم تكرارا وبالمنير تناقضا وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم لما يخفى
ان العرض مفتقر في وجوده الى موضوعه لان ذلك شان وجه المهية للمهية فاذا كان لك فحق
بعيد العرض وجودا الموضوع وعرضا والشيء ما لم يتم وجوده الخاص به لا يوجد له اعراضه سيما العرض
المفارق الغير اللازم للاعراض التي هي مخصصات الانواع لكون اعراضا مفارقة
لمهية الجسم النوعي على ما آثرناه من كونه المركب منها والعرض انقسم نوعا اعني عند المتجوزة
تركيب نوع من جوهر محصل وعرض قوله مدركة ضابط النور العارض آه بهذا انظير
قول المحكماء ان وجود العرض في نفسه لا يكون بوجوده لنفسه بل لان وجوده في نفسه هو وجوده
لمحله فكل ما وجوده لنفسه فهو مجرد عن المحل بعكس النقيض ليتفرع عليه ان كل مجرد عاقل لذاته
بناء على ان العلم عندهم عبارة عن وجود الشيء لامر مستقل الوجود والمقصد عدل عن الوجود
في مسئلة العلم الى الظهور بناء على ان الوجود عندهم ليس موجودا في الخارج وقد مر ما فيه
قال الشارح العلامة ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل عليه بان عكس نقيضه وهو
ان كل ما هو نور غير مجرد اي عارض فليس نورا لنفسه الى قوله ولا يخفى ان هذين الضابطة
على هذا التفسير لا يستلزم صحة جميع ما ذكر فيه ولو لاه لم يكن لك ان تعترض عليه العلامة
الدواني في شرح الهياكل بانه على هذا التفسير يصير معنى قوله كل ما هو نور لنفسه فهو مجرد

ما هو نور قائم بذاته مدرك لها فهو غير عارض لغيره وهو بديهي فلا يحتاج الى الاستدلال لقولك ما قام بذاته
فهو غير عارض لغيره وقبيل الجواب بالالتزام ان ما ذكره بديهي لان معنى قولنا كل ما هو نور لنفسه فهو
مجرد على تفسيره ان كل ما هو ظاهر لنفسه مدرك لها قائم بنفسه فهو مجرد وهذا محل مفيد يحتاج
تصحيحه الى الاستدلال فاستدل عليه بعكس النقيض بهذه وبهن ما ذكره بوجه بعيد فالاولى ان يكفر
ما ذكره الاستدلال بعد الاولى ان يقع ان معنى قولنا على هذا التفسير ان ما هو قائم بذاته مدرك
لها هو غير جسم وجسماني هو كلام مفيد واما ما استدل به وبهذه بعكس نقيضه فان اراد ان كل
نور مجرد عما لا يتبين من حيث المجموع كلما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول
ينافي العروض صريحا والثاني لا يثبت بذلك ما بينه عليهم ان ما يدرك ذاته نور مجرد
لانه بهذه الفصل التالي لهذا بانه ليس جوهرا غاسقا ادرك جسما لظهوره عند ذاته وعدم
كون الاجسام كذلك ولا بينة في الغير اذ المهية النورية يعني النور العارض ليس نورا لغيره
ما تبين في الضابطة فحصل من الظهانية فتعين ان يكون نورا مجردا على هذا لا يثبت ان
ما يدرك ذاته فليس نورا عارضا فلا يصح الحوالة وان اراد نفي كل واحد من الجزئين فالجزء الاخير
غير بين ولا مبين بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيتين احدهما كل ما هو نور عارض فليس
قائما بذاته وهو غني عن البيان والاخرى كل ما هو عارض فليس مدركا لذاته وهو غير بين
ولم يستدل عليه اصلا واجيب بانا نختار الشق الثاني ونقول قد بين المصنف في الضابطة المذكورة
ان كل ما هو نور عارض فليس مدركا لذاته بقوله اذ وجوده لغيره فلا يكون الا نورا لغيره فيتحقق
ان يكون نورا لنفسه وهو غير قائم بغيره لما مر من التفسير فان النور لنفسه بما مر من التفسير
مدرك لذاته والنور القائم بالغير لا يكون كذلك اذ ظهوره لغيره فان النور هو على الظهور

كما مر وهو الفطرة بذاته فاما كون نورا لغيره كان ظاهرا لغيره فلا يكون مدركا لنفسه بل لغيره ان كان
ذلك الغير مدركا شاعرا ان اظهر لشيء وهو غير مظهور لنفسه فلا يكون نورا لنفسه كان
ظاهرا لنفسه فيكون مدركا لنفسه قوله مدركة كل ما له ذات لا يعقل عنها فهو غير غاسق آه
بهذا نظير قولهم كل ما يدرك ذاته فهو غير جسماني لما مر ان الادراك عند وجود شيء للامر موجود فلا يكون
وجوده بالقوة كالهيولى الاولى وكالكلي الطبيعي وله وجود متفرق كالمقدار والعدد لان
التفرقة ضرب من العدم فكل مقدار او ذو مقدار او عدد او ذو عدد فهو غير عاقل لذاته ولا لغيره
لان ادراك الغير بعد ادراك الذات اذ كل ما لا وجود له فلا وجود لغيره له وكذا كل عرض لا يمكن له
ادراك ذاته ولا ادراك غيره لما عرفت ان العلم هو الوجود عندهم قوله مدركة الشيء القائم بذاته
المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال آه كل من ادرك ذاته على وجه لا يحتمل الشركة فادراكه لذاته عين
ذاته الشخصية ليست بصورة اتى لان جميع ما هو غير هويته ذاته سواء كان كليا او جزئيا ذاتيا
او عرضيا فهو بالنسبة الى ذاته مما لا يشار اليه بانا بل هو وهم ههنا يعلم ان ذاتي عين الوجود اذ كل
معنى غير الوجود فهو مجهول غايب عن ذاتي عند ادراكي لهويته ذاتي الشخصية وبهذا اندفع الاشكال
المشهور في هذا المقام وهو ان نفس الانسان لو كانت جوهرا مجردا وكانت مدركة لذاتها
لما وقع الشك لاحد من العقلاء في جوهرية النفس للمناقيل ان الشاك ربما يعرف مفهوم
المجرد لان كثيرا من الشاكين كذلك لينوس واخواته قد عرفوه بل لان كل معنى غير الوجود سواء
كان ذاتيا للمهية او عرضيا لها او نفس المهية فهو غير الوجود عند التصور فمن تصور الوجود
بعين الوجود الشخصي على حضوريا كان كل مفهوم ذهني غايبا عنه في هذا الحضور الشهودي
وهذا برهان على عشرة اشياء احدها ان للوجود صورة في الاعيان وثانيها ان حقيقة

النفس عن الوجود فاغير وقد تحقق المقصد في اخر النسوبكات وبالله ان وجودها مغارق على المادة
وفيه تمة قول مستمع مشارك قوله قدس سره والصاحب ان كان مثال ان لم يعلم انه مثال لنفسه اه
فيمنع وتقض اما الاول فلانه ان لم يعلم شيئا بمثال فليلزم ان يعلم ان ذلك مثال لذلك الشيء اذ
لايلزم من حصول العلم بشيء ان يحصل العلم بالعلم به واما الثاني فلان المذكور لو كان حقا لما امكن
ادراك الاشياء الخارجة عن النفس الغائبة عنه فكان كل ادراك مستلزما لوجود ذات المعلوم
وذلك بطل فان حاصل الكلام هو البيان ان المعلوم بالبيان هو نفس الشيء العالم واذ تحقق واجز فيه
الضرورة كان رجوعها الى الوجه الاول والافحق مدرك كثير امن الاشياء الخارجة عنا ولا يخطر ببالنا
انا علمنا بها عالمين المعلوم اوغيره قوله قدس سره فيكون قد علم فاته قبل جميع الصفات اقول يريد دفع
توهم ان كون علم النفس بذاته لاجل صفة زائدة عليها كحصول مثال لها او شيء اخر والحق
ان اثبات الاشياء التي يحفر وجودها على الانسان بالعلم الحصولي قد يكون بعلل بها كلها في برهان
اللم وقد يكون بعلل لها كلها في برهان ان وهم الانسان لاينهض الى اثبات ذاته بعلله
فان وجوده لما ظهر مع وجود علله فان ذهب فحص ان يذعب الى اثباته بلوازمه وآثاره التي
هي معلولاته فان كثيرا من الاشياء يعرف بالصفات والكثير منها كالقوى يعرف بافاعيلها و
آثارها والمقصد ازاحة هذا الوهم سابقا بوجه خاص بهذا الموضع وهو ان علم الانسان بذاته على
وجه الانانية وعلمه بغيره على وجه الهوية وبوجه عام وهو ان العلم بصفة كل شيء من حيث هو صفة
له هو بعينه العلم بذلك الشيء فلا يكون المعلوم بكسر ما العلم بصفاته والشارح نسب كلام المصنف
في الوجوه التي ذكرها الى الاقناع وللناصف فيها اقناعا الا في دعوى ان من علم شيئا بمثال فليلزم ان
يعلم كونه مثالا له قوله قدس سره وليست الجوهرية كذلك فانك قد اجزت ذاتك اه حاصل ما ذكره

ان حقيقة النفس هي الوجود ونعني به النور في لسان الاشراق لامر زايد عليه وبرهانه كما يستفاد
منه في كتب الانسان عند ما يحضر ذاته ويشير اليه ذاته لا يجد في ذاته الا امرا يدرك ذاته و
سايرالاشياء امر الامور الوجودية كالجسمية والبدنية والعنصرية والامور الاضافية كالفوقية
والناطقية والامور السلبية كسلب الموضوع او المادة لا يجد ما ضرورية في ادراكه لذاته
واجد الذاته فلو كان شيء من المعاني هو النفس او جزءها لما امكن ادراكها دون ادراكه وكل
مفهوم كلي سواء فرض ذاتيا كان او عرضيا فيمكن الغفلة عنه عند ادراكنا لذاتنا فلا يكون عين
ذاتنا ولا داخلا في ذاتنا وهذا لا ينافي كون بعضها ذاتيا اذ كون الشيء ذاتيا لامر عناه ان
ذلك الامر بحسب وجوده نفسه بحيث يكون مصداقا للانتزاع مفهومه مطابقا للحكم به فلا يلزم
كون ذلك المفهوم من حيث مفهوميته وكليته عينا لذلك الامر او جزءا له فان كثيرا من الوجودات
الصرفة مصداق لمعان كثيرة مع بساطة هويته الوجودية نعم يلزم ذلك ان يكون الشيء
ذاتيا المفهوم وهميته دون وجوده فاذن لما كان ادراك النفس ذاتها لا ينفصل عن ذاتها
فكل ما يفرض جنسا لها او فصلا معلولا او عجولا فليكون داخلا في ذاتها لما امكن ولا وجد
ادراك ذاتها دون ادراك ذلك وقد وجد فقد علم ان هوية النفس عين الوجود البسيط
والحيوة البسيطة لست اقول عين مفهوميهما لان جميع المفهومات سواء كانت ذاتية او عرضية
خارجة عن حصة الوجود البحت فهي مع بساطة وجود بحت وحيوة بحت وقدرة بحتة وارادة
بحتة وغير ذلك بعشرات من مصاديق مفهومات بينة المعاني هو ذاتها بذاتها مع غير صفة زايدة
عليها فاليه الاشارة بقوله قدس سره فاذا تفحصت فلا تجد بها انت بها ليست الا عين الوجود والعلم هو بحري
لذاته وهو انانيتك واعلم ان قولنا انانيتك التي انت بها ليست الا عين الوجود والعلم هو بحري
لذاته وهو انانيتك

احسان واجبية الواجب انما هو بتجرد الوجود عن المهية وامكانية الممكن متعلقة بالمهية حتى يلزم ان يكون
وجود النفوس لكونه غير مقارن للمهية واجبا لذاته اذ لا تم ان واجبية الواجب بتجرده عن
المهية كيف والتجرد امر سلبي بل وجوبه لانه وجود والا تم منه ور لوازم كونه للا تم منه ان لا
يكون مقارنا للمهية فلولا التفاوت بالتمامية والناقصية لكان هذا الايراد متوجها فهذا
البحث ونظايره اجماع في الكلي المتواطئ على قسم معتبر كون غير الواجب ذا مهية كلا وقع في كلام
الحكماء ليس ان كل وجود ممكني يتخيل هويته مفهوم المهية بان يكون جنسا له وفصلا ولا
انه متعلق به الخارج بالمهية تعلق العرض بالموضوع او العكس بل معناه ان وجود الممكن لما
كان ناقصا مشوبا بالعدم يزيد بعض المعاني الامكانية كالجوهرية والجسمية والحيوانية وغيرها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الوجودات واما اذا كان المنظور اليه حال المهيات فمعنى كلامهم
ان كل ممكن يكون الوجود زايدة عليه هو ان كل مهية ومعنى كلي فلا يكون نفس الوجود اذ الوجود
لا صورة له في العقل يعرضها الكلية والعموم كلما مر فكون الوجود زايدا عليها ان مفهوم المشتق
من الوجود خارج عنها محمول عليها في المصور كلما مر غير مرة قد بقي في هذا المقام شيء اخر يجب التنبيه
عليه وهو ان كل هوية بسيطة كالعقل مثلا فانه يكون مصداقا ومطابقا لصدق جميع المعاني
الوجودية ولهذا قيل العقل كل الموجودات لكون وجوده الذي هو بحسب حاله واعتبار ذاته
منحازة عن وجود الواجب القيوم لا في الخارج بل الفرض تماما ليس فيه شيء من القوة والاستعداد
الا الامكان وقد اجبر امكانه وفقره بوجوب الواجب وغناه والجبر قصور بتمامية جاعله
القيوم ووجود المبدء جل ذكره تمام كل ذي نقص وغاية كل ذي غاية وهو مع ذلك البسيط
من كل بسيط فعلم ان البساطة الامكانية في كون هوية واحدة ذا معان كثيرة متر تبة مجتمعة

فيما مر بالاجتماع الكلي جهة التخالف بل على تخالفهما وسيظهر لك ما مر ذي قبل انشاء الله ان كل ما هو البسط حقيقة فهو اكثر حيطة بالمعاني الوجودية واعظم سعة للموجودات الشروعة في المرتبة على وجه لا ينثلم به وحدته قوله حد سرّه ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اه قد علمت ان هذا بعينه نعت الوجود وليس يوصف به النور ولا شيء آخر الا بحسب وجوده العيني لا بحسب مهيته الكلية فان المصحح لنور الذي هي المصحح كلامه عليه اذا قطع النظر عن وجوده الخارجي والتفت العقل الى مفهومه في الذهن لم يجده كذلك ثم لا يخفى عليك ان الغيرية قولنا النور الوجودي مظهر لغيره اعم من ان يكون غيرية بحسب الوجود او غيرية بحسب المهية والمعتبر الان الوجود الخارجي بعينه كما يصير سببا لوجود شيء آخر يوجد به ويظهر كذلك قد صارت مهية ذلك الوجود ان كانت ذاتها مهية متحققة بظاهرية بظهوره فان المهيات لا يظهر في الخارج ولا في الذهن الا بحسب الوجودات مثال ظهور وجود المع بوجود العلة ظهور نور الارض اي نور كان على الظاهر بضوء الشمس وكذا نور القمر ومثال ظهور المهية بالوجود ظهور جرم الشمس بضوئها على الوجه الذي اشرنا اليه من كونه صورة منوعة لمجموعتها متقدما عليها بتقدم الوجود على المهية ومثال ظهور مهية المع بوجود ما المستفاد من وجود علتها ظهور جرمية الكواكب بنورها القابض عليها من نور الشمس هذا في المهيات المنحصرة كل منها في نوع واما ظهور المهيات المنتشرة الافراد فكظهور مواضع من سطح الارض او القمر بالنور القابض من نور الشمس واما الموجودية الاشياء بوجودات زائدة على وجوداتها كقولنا زيد كاتب او اسود او غير ذلك فمثالها استضاءة الشيء بحسب بعض صفاتها الاخرى بنور عارض على سطحه وقد علم ان كلام بعض اهل الكشف مؤكد لكون الوجود مطلقا هو النور المظهر للشيء فقد قال

الشيخ المكاشف محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث من الفتوحات وما يتضمنه من المنزل علم خلق الاجسام بالكشف الظلماني ابرز هذا النوري الزجاجي صلدا مثل الزجاج اذا خلص من كدرة رطوبة وجود شفافا وعلى الاحجار من هذا الباب واما كان ذلك لان اصل الموجودات كلها هو الله ومن اسمه نور السموات والارض اعلاها واسفلها ولولا النورية التي في الاجسام ما صح للمكاشف ان يكشف ما خلف الجدران وما تحت الارض وما فوق السموات ثم قال فالوجود والعقل وهو العالم هو نور الهي ابداعي اوجده عنه النفس وهو اللوح المحفوظ وهو دون العقل في النورية فلو اعطاه منها وبين الله وما زالت الاشياء يكشف حتى انتهت الى الاركان والمواليد وما كان لكل موجود وجه خاص الى موجده به كان سريان النور فيه وبما كان له وجه الى شبيهه به كان فيه الظله والكثافة فيه فتأمل ان كنت عاقلا فلهذا كان الامر كلما نزل اظلم واكثف فالارض منزل العقل من منزله الارض كم بينها من الوسائط انتهى وقال اقصه ولولم يكن الصبغ نورا في اصله ما وجدت بين النفس وبين الهيولى والهيولى التي هي المبدأ الاول ما ظهر الظلام بوجود فهو جوهر مظلم فيه ظهرت الاجسام الشفافة وغيرها فكل مظلم في العالم من جوهر هذا المبدأ الذي هو الهيولى وبما ظهر اصلها من النور قبلت جميع الصور النورية بالمناسبة فاختفت ظلمتها بنور ضوئها فان الصورة اظهر تها فانسب الى الطبع الظلمة في اصطلاح العقلاء وعندنا ليست كذلك ولولا ان الظلمة عبارة عن نور ما صح ان يدرك وقال اقصه فبسريان النور في جميع الموجودات كثيفها ولطيفها المظلمة وغير المظلمة اقر الموجودات كلها بوجود الصانع بلا شك وبالله الغيب المطلق لا يعلم فانتهى طريق الثبوت لكن تنزه عما يليق بالمحدثات اشهر كلامه في هذا الباب وقال في الباب السابع

والمحسوس وثنائية اظهر انه لولا النور ما ادرك شيء لا معلوم ولا محسوس ولا متخيل اصلا ولا يختلف على النور الا سماء الموضوعة للقوى فهي عند العامة موضوعة للقوى وعند العارفين اسماء للنور المدرك به فاذا ادركت المسموعات سمي ذلك النور سمعا واذا ادركت المبصرات سمي بصرا وغير ذلك لمساء وذوق وشما وخيالا وروحا وعقلا وحافظة ومفكرة ومصورة وكل ما يقع به ادراك فليس الا النور واما المدركات فلولا ان لها في انفسها استعداد ظهور للقوى الادراكية لما ادركت فكل معلوم له نسبة الى الحق والحق هو النور فكل معلوم له نسبة الى النور انتهى كلامه ولولا مخافة الاطناب لذكرت اقوالا كثيرة مع اهل الحق في هذا المطلب لكن فيما ذكرناه عليه للمستبصر بلغة للمسافر قوله حد سرّه لو فرضنا العلم محمولا عن العوارض والمواد لم يلزم الا ان يكون علما لنفسه لا غير اه مذهب المعلم الاول ومن تابعه الى ان مدار المدركية والمدركية على الوجود فكل ما وجد لنفسه فهو مدرك لنفسه وكل ما وجد وانفرد فذلك الموجود هو المدرك له لان وجوده ليس لنفسه بل لغيره فكل وجود لم يكن في مادة فهو معقول لذاته وكل وجود في مادة لم يكن معقولا الا بعد التجريد عنها وذهب المصنف الى ان مدار كون الشيء مدركا او مدركا على كونه نورا في نفسه فان كان نور النفسه كان مدركا لنفسه وان كان نورا لغيره فلا يخرج ذلك الشيء اما ان يكون مظلما في نفسه او نورا لا لنفسه بل لغيره اصلا فلا يكون مدركا اصلا وان كان نورا لنفسه كان مدركا له لان ظهور الشيء للشيء متفرع على ظهور ذلك الشيء لذاته اراد المصنف ان يناقضهم فيما ذهبوا اليه ان كل صورة مادية لو فرضت مجردة عن المادة صارت معقولة لذاتها عاقلة لذاتها وناقضهم بوجهين احدهما ان الطعم لو فرض مجردا كان طعما لنفسه لا معقولا لنفسه وثانيهما انه يلزم ان تكون الهيولى مشاعرة بذاتها لكون وجودها لها لا للمادة اخرى والالتفت

الامر الى غير النهاية وكلا مناقضي الهيولى الاولى فيكون مجردة واذا كان كل مجرد عاقلا لذاته كانت الهيولى عاقلة لذاتها وبذا تم اقرار وكلا الوجهين مدفوع اما الاول فلما اشرنا اليه من ان المهية تابعة للوجود ومن ان نقصان الوجود يوجب الاحتياج الى العلل والمواد فوجود الطعم اذا فرض مجردا لم يكن بهذا الوجود المادي المحسوب بالاعدام والانفعالات والطعم اسم لنوع الوجود الخاص الذي يتفعل منه مادة الحس السمعي فلو تجرد عن هذه النقايص الثلاثة الانفعالية والعدمية كان معقولا وان كان طعما لنفسه فكان طعما عقليا في غاية اللذة العقلية ثم العجب من الشيخ حيث انه صدق مذهب افلاطون في ان لكل صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية من نوعها في عالم العقل فكما ان لماء والنار والياقوت والفرس والانسان لكل منها صورة مجردة عقلية هي اصل نوعيته وتمام حقيقة افراده فيكون صورة الماء هناك ماء لنفسه ومعقولا لذاته وكذا النار والياقوت وغيرها فلا منافاة بين كون الشيء طعما لنفسه نوعا عاليا واشرف وعاقلا ومعقولا لذاته وقد صرح بذلك المعلم الاول في كتاب اثولوجيا حيث قال انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقوتها وسائر الاشياء الطيبة الروايح وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع انتهى كلامه وقد مر ان الوجود العقلي الواحد عين اشياء كثيرة هي دونه في الوجود وان الاقتصار على كيفية واحدة او معنى واحد انما ينشأ من التفرقة والتجزية في عالم الاضداد واما دفع الوجه الثاني فبان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان محض القوة وجوهر تها جوهرية الاستعداد وقد مر تحقيق ذلك على وجه لا مزيد عليه فان قلت هركما قررته سلفا بصورة

الجسمية المتحدة اتصالا بالنوعية فالجسم الطبيعي المحصل النوعي جوهر واحد موجود لذاته فيلزم
ان يكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته قلنا الجسم الطبيعي النوعي وان فرض كونه حاصلا
لذاته للموجد عقلي وجود المنع للفاعل المقوم ووجود الصور الجوهر المضيي لذاته كلها هو
رأي المحققين كبهمنيار والتحصيل وغيره والا ان قوة الهيولى سارية في فعلية الجوهر
الجسماني فوجوده مشوب بالعدم ووحدته الاتصالية مبنى الكثرة الانفصالية وكل منفصل
الفعل هو منفصل بالقوة بل بالفعل اتصالان كل جزء مفصول عن جزء اخر لاحقة محجوب
عنه وكل جزء غير صاحبه فلا حضور ولا وجود لشيء منهما للاخر الا القوة قاهرة عليها جاحثة
لها محيطة بها بحيث كون الاجزاء بكليتها تحت تصرفها متساوية الحضور لديها
بوجه ما الوجوه كالعقل المفيض للجسم ودونه النفس وقواها النفسانية المتصرفة
فيه بقوة العقل سواء كانت وهما او خيالا او حاسة اخرى على تفاوت درجاتها
في القرب والبعد عن العقل الفعال وابعدها قوة اللمس وبعدها القوى الحاسة مليت
مدركيتها واحاطتها بالمدرك من جهة اتصالها بالبدن بل من جهة رجوعها الى عافوقها
فبقدر لطافتها وتجردها عن المادة الجسمية كانت قابلة بالجوهر العقلي ومدركة حافظة
للصورة المتنزعة عن الاجسام والمواد والعرض ان بدئ القوى المدركة والمتصرفة
للاجسام انما تفعل افاعيلها في الموضوعات البدنية باتصالها بما هو جوهر بالفعل
عقلي لا بتوسط الوضع او لا وضع لها بالقياس الى مادة البدن وفعلها في غير البدن
بمشاركة الاوضاع المادية ثم القوى المدركة اشد اتصالا بالنفس واقوى ارتباطا
بالعقل فلذلك يستعملها النفس في انتزاع صور المحسوسات الموجودة للنفس بواسطتها

والقوى التركيبية المباشرة للمادة بتحريك العضلات والاوتار اشد اتصالا بالمادة ولذلك البصر
واعضاء الادراك والنيل بل للجذب والدفع والهضم والنقل ولم تقدر بها على الغاء الصور
المنتزعة عن المادة فهر كالاجسام واحوالها الهيولانية مبنية الذوات لاشعور لها تجريدها
واما الفعل لغيرها فيها في موضوعاتها اوهر كاليت في يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء والنفس
الروحانيان بما العلم والقدرة للنفس الجزئية في بايتصرف فيه كلا ان الجزئية للنفس المجردة
بين يدي الرحمان وهما العقل الكلي والنفس الفلكية لقوله صلعم قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمان يقلبه كيف يشاء قوله وبسرته فلم يرجع الشعور في المفارقات الى
عدم الغيبة اه لا يجوز تفسير الشعور بعدم الغيبة الاعلى سبيل التجوز والكناية لان الشعور
امر ثبوتي وعدم الغيبة مفهوم عدمي لكن مقصودهم من هذا التفسير ان الادراك ليس
بامر زايد على الوجود بشرط ان لا يكون حاصلا للمادة ولا محلوطا بالغواشي المادية لكونها
مشوبة بالاعدام والابعاد والكثرة والافتراق فالادراك صفة وجودية علامتها سلب
المادة كلا ان الجوهرية صفة وجودية يلزمها سلب الموضوع وبكر تعريف الوجودي بامر سلبي
او اضافي على سبيل الرسم قوله وبسرته لا شيء في نفسه ائم بساطة مع الهيولانية هذا
اقتضى رباب الاشتباه بين الهوية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحالة
مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والوجود للانها متكثرة حسب تكثر
الصور في الواقع للانها ليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر
في كون الشيء عاقلا لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد الهوية والمفهوم والا فكل هوية او مفهوم
كلي كالجسمية والفرسية والسوادية وغير ذلك اذا اعتبر فانه مع حيث هو بركان مجردا

بحسب المعنى عن الغير فضلا عن المادة اذا الهوية من حيث هي ليست الا هي ولو كان هذا المعنى
مثلا للعاقلية لكانت المهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كتاخر السواد والكتابة عن
وجود الانسان لكان ملاذكره وجوه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى حسي كالجوهر مناط
العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومفهوم الشيئية البسيط من كل متصور وليست
عاقلة لذاتها ووجود الواجب البسيط كل وجود وجوده بذاته علم جميع الاشياء لانه بذاته ينال
جميع الاشياء، ومعنى بساطة الهيولى انه اذا لوحظت الهيولى بحسب نفس ذاتها وقطع النظر
عن صورها التي تحصلت وتقومت بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها بانها جوهر
فقط ان حيث هي هي اي شيء كانت مع الصور والصور خارجة عن مهيتها داخلة في وجودها
المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود والوحدة بوجود
الكليات الجنسية ووحدتها لان وجودها ووحدتها الخارجتين مجردة عن الصور كوجود
الجنس ووحدته العقليتين عند اخذه مجردا عن الفصول المقسمة له قوله وبسرته فقال
هو لا اه مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اه اعلم ان كون مبدع الكل هو الوجود لا غير مما ثبت
وتحقق مع اثبات ان الجاعلية والمجعولية لا يكونان الا بين الوجودات لا بين المهيات
وقد مر برهانه مثلا بين القوة واما كون الاول تعالى وجودا بحتا لا مهية له بوجه فهو تقيد
اخر قد اثبتنا اتباع المعلم الاول الشيخ الرئيس بان الواجب لو كان ذا مهية لكانت مقتضية
لوجود ما لاستحالة كون وجوده معللا بالغير وهو مقتض الوجود يجب ان يكون موجودا قبله
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان ذلك الوجود السابق عين وجوده اللاحق والقسم الثاني
كان غيره فظهر ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم مهيات المهيات ولهذا قيل لوازم

المهيات يجب ان تكون امورا اعتبارية لا عينية والمقصد قد مر في هذا البيان في التسويجات بالتقضي
بوجود المهيات الممكنة حيث قال ان الوجود المحمول اعرضي لها وكل عرضي بنا خوه وجوده من وجود المهية
وكذا الصفة فالمهية قبل الوجود يجب ان تكون موجودة بذاتها وقوله ان هذا التقضي مدفوع بما
مر بكيفية اتصاف المهيات بالوجود وقبولها اياه ولا يكفي قياس قابل الوجود بفاعل الوجود
اذ بينهما فرق لانا قبل ان الفاعل المعطي لكل المهيات كون متصفا بها قبل اعطائه بخلاف
القابل فانه يجب ان كون قاصرا عنه عادة او لاحتى يقتضي ذلك لان القابل للشيء لا يجب له
كون ثابتا الوجود قبل حصوله مقبولا له والعلة مطلقا متقدمة على معلولها سواء كانت فاعلة
او قابلة او غيرهما بل جاز بهانه تراه ههنا بحثنا اخر وهو ان الوجود متقدم في الخارج على المهية
ضرورة التقدم فلا يلزم من كون الواجب انه مهية ان كون مهيته علة لوجوده بل بالعكس اولى فلا
يلزم منه لا كون المهية من لوازم وجوده تعالى وفساده غير معلوم بعد وسلك المصنف في التسويجات
مسلكا اخر في نفي المهية عن الواجب حيث قال ان الذي تصل الذهن وجوده عن مهيته
فمهيته ان اشيع وجودا بعينه لا بصيرشيء منها موجودا واما صار شيء منها موجودا فالكلي
له جزئيات اخرى معقولة لا امتناع فيها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان
ما وقع من جزئيات كلي بقرائن الامكان بعده اذا كان هذا الواقع واجب الوجود لذاته وله مهية
وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية الامكن وجود جزئي اخر لها اذ لو امتنع فكلان المفروض واجبا
يمتنع باعتبار مهيته بذاته فيكون ممكنا لذاته وان امتنعت بغيره ولا كون واجبا لان جزئيا
المهية الكلية وراء ما وقع ممكنات البتة فاذا كان شيء منها ممكنا وبذاته فاذن ان كان في
الوجود واجبا فليست له مهية وراء الوجود اقول يرد عليه الجواب المذكور انفا لان المحذور في

كون فرد من الوجود واجبا لذاته والمهية التي حيثية وجوده ما هي حيث هي هي وممكنا بالقياس اليها
عند التحليل اذا كان المنظور اليه حال المهية من حيث هي هي وللمنافاة بين الوجوب الذاتي
والامكان بالقياس الى الغير اذ لا امكان لا يستلزم الامكان الذاتي ونسبة الوجود الى المهية
نسبة الفصل الى الجنس فمتى وجب الفصل وجب الجنس دون العكس اذ يمكن فرض الجنس مجردة
فنسبته الفصل اليه بالقوة ونسبته الى الفصل بالفعل فهكذا الامر بين المهية والوجود في
الامكان والوجوب فان قلت فما معنى قول الحكماء الواجب لا مهية له غير الانية قلت معناه
ان غير الواجب ليس محض الوجود بل الوجود مع نقص عن التمام فهو مركب من وجود وشيء اخر يحدد وجوده
بخلاف الواجب فانه لا حد له وسيجيء زيادة ايضاح واذا بحث عن الهويات على هذا يرجع
حاصلها الى نقص الوجود اذ نعلم ان كل وجود والواجب وجود لا اتم منه وهو غير متناه في الفعلية
شدة وحدة وعدة فعالمية تلك عالمية لا اتم منها وهي غير متناهية المعلومات ويجتمع فيها
لا متناهي شدة ونورية ووجود الهوية عبارة عن قوة وجود الاشياء الفعلا وتحددا الا
يتناهي مدة وعدة وهي غير متناهية في النقص ولا انقص منها فعالمية هاتيك بالقوة
اذا حدثت فيها الصور المدركة لذواتها بعد التجرد هنا قوله مدبرة وليس شيء من نفس
المهية مطلقا آه اشارة الى ما قالوه او لزم كلامهم ان الهوية اذا اعتبرها العقل مع قطع
النظر عن الصور فهي فيها الا جوهر اما مع استعداد وهو بمنزلة الفصل العقلي فرد عليهم
بان الشيء لا يكون في الوجود بحيث يكون جوهرا او مهية ما والجواب ان ما ذكرت انما يرد عليهم
لو كانت الهوية موجودا مستقلا في وجودها ونوعيتها بالفعل وليس الامر فيها كذلك اذ ليس
وجود الهوية الا قوة وجود الاشياء المحصلة الوجود كما ان الجنس جامد جنس ليس معناه و

مدة وعدة

وشبهه الا بعض شبيه الاشياء المحصلة المعنى وفرق ههنا بين كون الشيء شيئا وبين كونه بعض
شيء والطبيعة الجنسية اذا اخذت لا بشرط شيء اخر فهي ناقصة الشيئية واذا اخذت بشرط شيء اخر
او بشرط لا شيء اخر كان معنى تاما محصلا وكذلك الفرق حاصل بين كون الشيء موجودا تاما بالفعل و
كونه بعض موجود تام بالفعل وبعض الموجود التام بالفعل لا يجب ان يكون موجودا تاما بالفعل
والبرهان قد دل على عادة المواد يجب ان يكون ليتأ وجوده قوة وجود الاشياء المحصلة فحيثية القوة
في الهيولى بمنزلة حيثية الفعلية في غيرها لان فصلها المقوم لنوعيتها وهو كونها بالقوة فالقوة
فعليتها والنقص تمامها وهذا في كل مادة لصورة ما فان مادة السرير من حيث كونها سريرا بالقوة
وكونها خشبا هو حيثية كونها صورة لشيء اخر وهكذا الى ان ينتهي الى الهيولى الاولى التي هي مادة
الاشياء وليست صورة لشيء قوله مدبرة فاحتقارا الى الصوران كان لنفسي كونها موجودة
فكان واجبا لوجودها آه هذا الامر يجب على مثل الشيخ مدبرة مع ما علم ان الوجود حقيقة
متفاوتة في الشدة والضعف والتمام والنقص وبدا بعينه كلما قيل يجد والواجب ان المهية ان
كان لنفسي كونها موجودا فكان جميع الموجودات مجردة فان كان للامر غير كونه موجودا فكان
وجوده معللا مطلق الوجود لان الوجود المطلق اعتباري محض لان الكلي الوجود من الامور
العقلية وليس للموجود كالطبيعي كلما هيات عند تجريدها عن المشخصات لها بل افتقار وجودها
الى الصور لانه وجود خاص خصوصيته كونه بالقوة قوله مدبرة النور ينقسم الى نوري
نفسه لنفسه آه كلا ان الوجود منقسم الى وجود في نفسه لنفسه وجود بالعرض فالنوري
من حيث المفهوم والمهيات والعدميات والوجود في نفسه منقسم الى وجود لنفسه ووجود
لغيره كالاعراض والصور الحالة للموضوعات والمواد والوجود لنفسه منقسم الى وجود بغيره

كوجود الجواهر البسيطة والى وجود بنفسه كوجود الواجب على ذكره فوجود الواجب هو في نفسه لنفسه
بنفسه ووجود الجواهر العقلية في نفسه لنفسه لكن لغيره ووجود الاعراض في نفسه لغيره فهكذا
قياس اقسام النور قوله مدبرة والنور العارض عرفت انه نور لغيره آه يرد عليه ان هذا العارض لم لا
اما ان يكون نورا لغيره او نورا لغيره فان كان نورا لغيره فيجب ان يكون ذلك الغير مبينا في الواقع وان
لم يكن مبينا بحسب المهية فلا يجوز ان يكون متضمنا في الواقع والا اجتمع النقيضان والحال
المهية والالما جاز ان قبول النور في الواقع لان ما بالذات لا يزول بالغير وعنده ان النور المحسوس
عارض للجوهر المظلم الغاسق حتى فان كان نورا لغيره والنور هو الظهور فيجب ان يكون ذلك الغير
مدركا له فيلزم على رأيه ان يكون الجسم مدركا للنور العارض له فيكون مدركا لذاته لان كل مدرك
لغيره مدرك لذاته عنده والجوهر الغاسق لا ادراك له بنفسه فان قلت هذا الاشكال كما يرد عليه
يرد على اتباع المعلم الاول انتهى اذ الوجود هو النور فما لوجود العارض اما وجود فيرد كوجود المهية
الموجودة بهذا الوجود في الواقع وبحسب نفسها ليست موجودة ولا معدومة واما وجود
لغيره كوجود الاعراض لموضوعها فكون الموضوعات مدركة لاعراضها لان الادراك هو وجود
الشيء للمدرك وليس كل موضوع مدركا لعوارضه مثل الهيولى والجسم قلت قد مر ان وجود
الهيولى عبارة عن قوة الوجود واستعداده ووجود الجسمية لمادة وجود متفرق لا جمعية لها
ولها وحدة مجمعية عند العقل لان للعقل ان يدرك لها واحدة ووجودها للعقل او ما يجري
مجراه وجود ادراكي ولها الاعراض فلها وجود للقابل ووجود للفاعل فوجودها للقابل الجسمية
وجود ضعيف مستحيل متحدد كالقابل ووجودها للفاعل بخواقي ونسبة الاعراض المحسوسة
الى القوى الادراكية نسبة الشيء الى فاعله ونسبتها الى مواده سواء كانت المواد آلات

تلك القوى ام لا نسبة الشيء الى قابله وهذه النسبة امكانية ضعيفة فانها نسبة الى جاعل الامكان
الشيء او الامكان عدمي والمنسوب الى العدم عدمي وهذا لا كون له القابل بما هو
قابل مدركا لما يقبله والنفس انما يدرك معقولاتها النفسية بتأييد العقل الفعال او بما هي
متصلة به مؤثرة فيما يحفظ في الصور الباهرة القبول من جهة البدن ومن ههنا ذهب المعلم
الاول ومن يقتفي اثره من قاطبة كفرفوريوس المكرم الى ان التعقل لا كون الا بالاتحاد بالعقل
الفعال وكذا الحاس لا يدرك مدركا نهائيا لا بحسب اتصالها بالخيال جوهر فعلي مجرد عن البدن
بل شاء انشأ الصور المقدرية في عالم فعليته بالتبت في هذا المقام فانه عار لك فيه الاقدام
قوله مدبرة والحق هو الادراك الفعال آه امر المدرك لما يفعله والفاعل لما يدركه وكل مدرك
فعال لما يدركه وكل فاعل مدرك لما يفعله لما عرفت ان ادراك الشيء هو وجوده مدركا وكل
ما وجد لشيء فذلك الشيء يمكن ان يكون موجودا للنفسه وكل موجود للنفسه مدرك لنفسه وكل
مدرك لنفسه مدرك لما هو ثمرة الصادر عنه فهو مدرك لما يفعله من حيث يفعله والفعل
لا يكون بالذات للقابل بل للفاعل فكل موجود مستقل حي لانه فعال وادراك لما يفعله بالذات
واما كل حي فهو موجود مستقل اذ لو لم يكن لم يفد تفصيل سياتي قوله مدبرة والعاشق
ان ادراك ذاته كان نورا لذاته فكم من جوهر فاسق آه اللازم مركلامه حسب ما اعتقده
ان الشيء مما لا جسام يجب ان يدرك لذاته وفاعل لما يختاره والتحقيق ان الجسم
الذي هو جنس للانواع المتحصلة بالصور غير الجسم بالمعنى الذي هو مادة وما ذكره
في غير الحيوة عن الاجسام انما يجري في الاجسام بما هي مادة للانواع لا بما هي انواع ففيه
مغالطة بشتراك الاسم او باخذ مادة الشيء بمكان جنسه ومنشأ ما في الجزء الصوري

الجوهري واخذ العرض الذي يقوم المحل مكان الصورة التي تقوم المحل والحق ان بعض الاجسام حيوان
لذاته لا بسبب امر عارض قال بهمنيار في تحصيله ان النفس الانسانية حية اي دراكة فعالة والحيوة هي كون
الشي بحيث يصدر عنه افعال الحيوة فمن الاشياء ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون الى ان يسبقه
امر اخر فهو الاجسام الحية فان هذه الاجسام لو كان وجودها هو بعينها كونها بحيث يصدر عنها
افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان لها هذا الكون لانها اجسام ما فهي تخصصت
بامر فهو المط فان قيل ان هذا الكون هو الذي يقوم الجسم كان الجواب ان حيوة الجسم هي
الكون الذي يحصل له بعد هذا الكون المخصوص مقوما وكلامنا في هذا الكون الثاني واما ما
ليس بجسم فلا يمتنع ان يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في اكثر ما ليس
بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود الاول والعقول والنفوس فالحيوة ليست ما به
يكون الشي حيا فانه من المح ان يصير الشي بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة الشي حيثية
كما ذكرنا في باب الوجود والمضاف والاين ونحو ذلك انتهى كلامه فعلم ان الجسم الخاص
الحيواني له وجود خاص حيواني والجسم بهذا الوجود دراك فعال الا ان ادراكه احساس
وفعله تحريك وهذا الوجود له بعد وجوده جسما مطلقا بعدية الكمال للنقص والفعل
للقوة وقبل وجود جسمية المادية قبلية الصور للمادة والعلة للمعلول قوله قدس سره
وان فرض الجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة كان على ما سبق آه اقول يمكن ان يكون
الحيوة والعلم لامر زائد على جسمية بمعنى المادة مقوم للنوعية داخل في ذاته فيكون
الحيوة والعلم ذاتيين للحيوان الجسمي ولست ادري كيف حكم في هذه الحيوانات
الجسمية بعدم الحيوة الذي هو مبدأ الاحساس والتحريك فصلا مقوما لها اذ ليس

الجسم

الجسم جنسا لها اليس الجنس محمولا على فصله حملا بالذات فيكون اتحادهما بالذات والوجود وتغايرهما
بالمهية وما قيل ان الفصل عرضي للجنس ليس معناه انه عرضي لوجوده كالماشي للحيوان والكاتب
للانسان بل معناه انه عرضي لمهيته كالوجود والتشخص لمهية النوع المتحصلة بهما وانما وقع
المص فيما وقع من اعتقاد كون الجنس والفصل متغايرين في الجعل والوجود لانكاره عينية
الوجود واتحاد الاشياء المتخالفة المعاني به وفيه حتى ان تركب كون الانواع الجسمية كلها متساوية الذوات
بل متساوية الحقايق عنده وانما اختلافها بامور خارجة اما عارضة او مباينة والحيوة من الامور
المباينة للانواع الحيوان عنده لانها صفة للجوهر المفارق المسمى عنده نور النفس وقبل اذا لم
يكن الفرس او الانسان البشري او غيرهما من الحيوانات العنصرية ذا حيوة ذاتية فما الفرق بين
هذه الانواع الحيوانية وبين انواع النباتات فان كان يكون هذه الانواع معلولات لانوار
جوهرية مدركة لذواتها اعني المثل الافلاطونية فالكل كذلك فلم يبق فرق بينها في الحيوانية عنده
بل الفرق بينها عنده لا يكون الا بهيئات عرضية كما صرح به وهذا بعيد عن مثله قوله قدس سره
فالبرزخ خفي لنفسه على نفسه فلا يظهر شي آه البرزخ اذا عني به الجسم بالمعنى الذي هو مادة
صدق انه خفي لنفسه على نفسه وصح ما زعم عليه من انه لا يظهر عند نفسه شي الا ان ما بالذات
لا يزول بغيره واما اذا عني به الجسم مطلقا بالمعنى الذي هو جنس محمول على الانواع فلا
يصدق عليه انه خفي في نفسه بل هو مع اعتبار نفسه ومهيته من حيث هي هي ليست لا ظاهرة ولا خفية
الجنسية خفية ولا ظاهرة اذ هي في ذاتها فلها امكان الظهور وامكان الخفاء وقوة الطرفين
ونسبة الامكان الى الوجود والقوة الى الفعلية نسبة النقص الى الكمال فللجسم من جنسه ان
يصير ظاهر النفس على نفسه بحسب نوعه الحيواني ولهذا وقع الادراك والفعل في تحديد

الحيوان بما هو حيوان والنطق والروية في تحديد الانسان فافهم فانه من الغوامض قوله قدس سره
فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ آه لا يخفى ان هذا الكلام عن اقناع وخطابة جسما
اثرنا اليه ولان القوة الحيوانية كالخيال والحافظة يفيد الجسم في التصور الباطني متى شاء
وقد علمت ان نسبة الصور المقدارية الحاصلة للخيال الى الخيال نسبة فعلية لا انفعالية كنسبة
الحال الى المحل المنفعل واما البرهان على ان الجسم بما هو جسم ولا صورته بما هي صورته لا يوجد جسما
اخر فهو ان يق ان للجسم ماهية ووجودا والشي لا يفعل بمهيته بل بوجوده ولوجود الجسم مادة
وصورة والشي لا يفعل بمادته بل بصورته لما مر ان الشي من جهة مادته بالقوة ومن جهة صورته هو
بالفعل والفاعل ما لم يوجد بالفعل لا يمكن ان يصير فاعلا ثم الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصورة صنفان صور يقوم بمواد الاجسام
كالصور الجسمية والنوعية وهي كلها قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
انما يصدر بمشاركة الوضع وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها
بقاء عند ما صارت عقلا بالفعل دون افعالها واكوانها الطبيعية حدوثا عند ما تعلقت
بالجسم وفيه والا لكانت عقلا مفارقا لا نفسا اذا تقرر ذلك فنقول كل فاعل بمشاركة الوضع
وهو كل ما لا شك ان وضع الشي لا يكون الا لموجود ذي وضع والجسم قبل وجود مادته وصورته
لا يكون موجودا ذا وضع فاذا فرض كون جسم او صورة جسم علة لجسم اخر يجب ان يكون اولا
علة لجزئيه اعني مادته وصورته لكونهما قبل الجسم فلا يخ اما ان يكون الفاعل مادة والمعلول
مادة ايضا او الفاعل مادة والمع صورة او عكسه او يكون كلاهما صورتين فهذه اربعة احتمالات
والاول مح لاشتراك المواد في نحو الوجود فلا اولوية لشي منها في العلية وكذا الثاني لان

المادة

المادة قابلة والصورة فاعلة فالقابل لا يكون فاعلا في فاعل والثالث ايضا مح اذ لا وضع للصورة
بالقياس الى مادة قبل ان يوجد لها صورة وكذا الرابع لان مرتبة الفاعل متقدم طبعا وليس
للمتقدم وضع بالقياس الى ما لم يوجد في تلك المرتبة ولا ايضا للفاعل تاثير فيما لا تاثير له الا بسبب
وضعه بالقياس الى نفس ذلك الشي نعم يمكن للصورة تاثير فيما لمادته او لموضوعه نسبة
وضعية الى تلك الصورة فهي اما معدة للصورة لا فاعلة للاعراض لا للصور فهذا طريق
المشائين في هذا المطلب واما تاثيرات النفوس في افادة الاجسام في هذا العالم الكل يقع احيانا
او في عالم اخر فهي لكونها مفارقة عن الاجسام ذواتا لا لكونها متعلقة بها قوله قدس سره النور كله
لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص آه هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع
الانظار الالهية اقول مسئلة كون الوجود كله لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص اعظم
واشرف من هذه المسئلة لكونها اعظم حيطة واعلى شانا واوثق برهانا واسد طريقا فنقول
في تقريرها ان حقيقة الوجود امر بسيط لا اجزاء له خارجا كالمادة والصورة ولا مهية له كالجنس
والفصل اما نفي الاولين فلاستلزامهما تقدم الشي على نفسه اذ الجزء الخارجي متقدم في الوجود على
كله فيلزم كون حقيقة الوجود قبل حقيقة الوجود وهو مح واما نفي الاخيرين فلان الوجود لا مهية
له كما مر فاذا كانت بساطتها فنقول حقيقة الوجود لا يكون جنسا ولا نوعا ولا شيئا من الكليات
الخمسة وذلك لوجهين احدهما اجمالي وهو ان كل ما يعرضه العموم والكلية فهو مهية ذهنية و
الوجود ليس مهية ولا له مهية لان حقيقة الوجود محض التعين الخارجي فلو كانت لها صورة
في الذهن كان الكون الخارجي من حيث هو كون خارجي كونا ذهنيا فيكون الذي عينا وما فرض جنسا
صورة ذهنية صورة خارجية والتالي بط فالمقدم كذلك والثاني تفصيلي وهو ان الوجود

لا يجوز ان يكون جنسا للموجودات لانه لو كان جنسا لاحتاج الى فصل يحصله والفصل المقسم لا يحصل معنى الجنس ومهيته بل يحصل وجوده ويقسمه نوعا خاصا فلو كان له فصل يلزم كون الفصل مقررا لمعنى الجنس ومهيته اذ لا معنى للوجود ولا مهية له الا نفس الوجود فيكون الفصل المقسم مقوما هف ولا يجوز ايضا ان يكون نوعا لافراده والا لاحتاج في تخصصه بكل فرد الى تشخص زائد لاشتراك طبيعته بين كثيرين والمشخص لا يقوم معنى ومهية لانه عرضي كالفصل للجنس بل يحصل وجوده فلو كان حقيقة الوجود نوعا لكان المشخص مقوما له وذلك مح بمثل ما مر في نفي الجنس عنه واذا لم يكن الوجود نوعا لشيء ولا جنسا فلا يكون فصلا لشيء ولا خاصة ولا عرضا عاما لان كلا من هذه الثلثة نوع بالقياس الى افراده الذاتية التي هي بازائها وقد بطل كون الوجود نوعا فبطل كونه واحدا منها فالوجود لا يكون كليا ولا له كلي ذاتي حتى يكون جزئيا اضافيا او حقيقيا له فاشتراكه بين كثيرين ليس بنحو العموم والكلية بل بنحو يعلمه الراسخون وليس اختلاف الوجودات بفصول منوعة ولا بمشخصات بل بتاكد وضعف وتقدم وتاخر وغنى وحاجة وهو المطلوب فما به الافتراق عين ما به الاتفاق بحسب اصل الحقيقة وغيره بحسب التاكيد والضعف والتمام والنقص والفعل والقوة تاكيد وتفريع فعلى ما قررنا تحقق ما قالته العرفاء ان الوجود من حيث هو هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته لقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما وخاصا بحسب ما يتحد به من المهيات المسماة عندهم بالاعيان وليس بجوهر لعدم احتياجه الى المحل وكل ذي مهية اما جوهر او عرض وهو ان حقيقة الوجود واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لكانت له علة فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولان طبيعة الوجود من حيث هي

هي

حاصلة للوجود الخاص الواجبي وهو في الخارج فيلزم ان يكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها والا لكانت ممكنة محتاجة الى علة ضرورة فالوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه والا كان في الموجودات في تحققه بالوجود وحيثية الوجوب والامكان بالمعنى المشهور عارضان للمهيات ومنشأهما تاكد الوجود وضعفه فالوجوب عارض للشيء الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده واما الوجود فبالنظر الى ذاته لا غير لان الوجوب يستدعي تغايرا مطلقا الا بالحقيقة كما ان العلم يقتضي تغايرا بين العالم والمعلوم تارة بالاعتبار كما في تصور الشيء نفسه وتارة بالحقيقة كما في تصور الشيء غيره وليس امرا اعتباريا كما يقوله طايفة لتحققه في ذاته وان عدم المعتبرون فضلا عن اعتبارهم وهو اشمل الاشياء وباعتبار انبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف في الذهن عند تصورهما وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل انه بديهي واخفى من كل شيء مهية وحقيقة حتى قيل اعلم الخلق به في دعائه ما عرفناك حق معرفتك ولا يحقق شيء في الخارج ولا في العقل بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه فيظهر بصور معاني الاشياء كلها ولانه ظاهر بذاته مظهر لغيره ومنور سموات الغيوب والارواح وارض الاجسام والاشباح لانها به يوجد ويتحقق وهو منبع جميع الانوار الجسمانية والعقلية ولهذا لا يحيط به العقول ولا يدركه الابصار الا بحسب مراتبه الضعيفة وليس عبارة عن الكون المصدري ولا الحصول والتحقق والثبوت بالمعاني المصدرية وان اريد بها ما يراد بلفظ الموجود فلا نزاع في هذه الاطلاقات كما اراد اهل الله بالكون العام ومن نور الله عين بصيرته وفهم مرامه لا يعجز عن دفع الشبهة الموردة في هذه المسالة والمستعان وعليه التكلان قوله قدس سره وان كان له جزء آه فيه بحث اذ لا يلزم من كون الجزء غير نور في نفسه

[illegible]

ان يكون ظلمة او مظلما في نفسه لاحتمال ان لا يكون شيئا منهما بحسب المهية وان لم ينفك عن احدهما في نفس الامر او لا ترى ان مفهوم مركب من امرين ليس شيء منهما حيوانا في نفسه بل في الوجود قوله قدس سره وان كان احدهما نورا والآخر غير نور آه فيه منع ونقض كلامه اذ لا نسلم ان احدهما لو لم يكن نورا ليس له مدخل في الحقيقة النورية لجواز ان يكون خارجا عن مفهومه داخلا في قوام تحققه كالفصل للجنس لان غير النور لا يلزم ان يكون ظلمة حتى يستحيل كونه مقوما للوجود النور كما مر الا ترى ان الانسان حقيقة حيوانية بالذات والوجود ومهيته مركبة من حيوان وغير حيوان في نفسه وهو الناطق مع انه المقوم لحيوانيته موجودا وان لم يكن مقوما له مهية ومحصل الكلام ان اريد به مفهومه الكلي فيحتاج في تحصيله الى ما هو غير النور بذلك المعنى لانه يحتاج الى وجود يحصله فيكون حقيقته في الخارج قابلا للتحليل العقلي الى وجود زايد على معنى النورية فهو نحو من الوجود العيني وبه يشتد ويضعف الانوار في النورية فرجع الامر الى حقيقة الوجود فحق انه حقيقة بسيطة لا يفترق الا بالتاكد والضعف والتقدم والتاخر قوله قدس سره فان كان هويته في النور المجرد آه فيه كلام ان كل معنى غير الوجود يحتاج في تحصله العيني الى ما به يوجد والوجود للشيء وان لم يكن من العوارض التي يعرض الاشياء بعد وجودها الا انه بحسب المفهوم من عوارض المهيات الزائدة عليها في التصور كما مرت الاشارة الى كيفية عروضه لها قوله قدس سره فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها آه يرد على ما ذهب اليه اشكال عظيم هي شبهة الثنوية لان غير ما سماه النور يعني العقول والنفوس وعوارضها وهذا النور المحسوس للبصر جميعها مظلم لذاته جوهرا كان كالاجسام او هيئة عارضة لها كساير المقولات العرضية تقرير الاشكال ان الموجود عنده اعتبار محض

وان الجاعل وجاعل الاثر عنده نفس مهية الشيء لا وجوده فموجد المهيات هو مقومها ومقررها ولا شك ان مقرر مهية الشيء استحال ان يكون نقيضها فاذا كان غير النور هو الظلمة كما اعترف وانه صرح في كثير من مقاصده وكان المجعول حقيقة الظلمة لا شيء اخر كالوجود عنده الذي هو نور محض وخير صرف فيجب ان يكون جاعله مظلما بالذات ويكون اشد منه في الظلمة كما هو شان المفيد والمستفيد ثم الكلام عايد في جاعل الظلمة فان كان جاعل جاعلها نورا لذاته كان احد الضدين النقيضين علة للاخر وان كان ظلمة فيعود الكلام ويتسلسل الى لا نهاية او ينتهي الى جهة ظلمانية واجبة لذاتها فيلزم اما تعدد الواجب او تركبه تعالى عما يقوله المشركون علوا كبيرا او لا مخلص عن هذه الشبهة الشيطانية الا بان يقال ان المجعول هو الوجود لا المهية وكل وجود نور وخير والعدم لا ذات له ولا تعلق به جعل وتاثير الا ان بعض الوجودات النازلة يلزمها قصور ينشأ منها ظلمة عدمية على سبيل اللزوم بالعرض لا بالذات مثل الهيولى التي هي جوهر عدمي ظلماني والجسمية التي هي منبع الكثرة والتفرقة لضعف وجودها وقلة نوريتها وهما دعامتان لجميع الشرور والظلمات والهيولى هي الاصل في العدمية للكونات وهي صادرة من المبدأ الفاعلي بجهة وجودية نورية هي قوة الوجود وينشأ منها الاعدام والظلمات على سبيل القبول بجهتها العدمية الظلمانية ومنبع النقائص في المبدعات هو فقرها وقصورها عن التمام الواجبي اذ المعلول لا يمكن ان يساوي العلة في الوجود والا لكان هو هي فالصادر الاول من الواجب هو وجود العقل الاول من الواجب وكونه ناقصا عنه من لوازمه الغير المجعول ثم هكذا ينقص الوجود متنزلا الى ان ينتهي الى الهيولى الاولى وذلك اما بالفطرة الاولى ثم يجبر نقايصها واعدامها بافاضة النور عليها الى ان يرتقي الوجود متكاملا الى ما نزل منه و

بالقطرة الثانية فلا بعض العرفاء نوامرس ان كل معلول فهو مركب فى طبعه من جهتين جهة
بها تشابه الفاعل وتكاد جهة بها بانيه وبينا فيه ان لو كان بكل من نحو الفاعل كان نفس الفاعل
لا صادرا عنه فكان نورا محضا ولو كان بكل من نحو بائن نحو الفاعل استحال ان يكون صادرا
منه لان نقيض الشئ لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا
والجهة الاخرى الظلمانية هى المسماة ماهية وهى غير صادرة عن الفاعل الا بها والجهة التى بها
المباينة مع الفاعل فهى جهة مسلوب نحوا عن الفاعل فكيف يبعث عن الفاعل الا المغاير
من الشئ ما ليس عنده ولو كانت مبعثة عن الفاعل كانت بر جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة
اخرى للمباينة فالكلام فى العلة كالكلام فى المعلول فالنور فشابهه من حيث ما فيه من النورية وبانا فيه من حيث
الظلمة فكان ان الجهة الظلمانية فى الفعل ليست فايضة من النور لانها تضاد النور وخرج
اجازة لكى يوضع المباينة كيف يكون منه فلك الجهة المسماة ماهية فى المعلول فهى صحيحة
قول ان قال ان الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشئ هو هو
فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل وكل شئ وهو الجهة الظلمانية المشار اليها الترتيب الى
البسايط منزلة المادة فى الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب فى البسايط او ظط
فى الالهيات الشفا حيث قال والذى يركب وجوده بغيره دائما فهو انه غير بسيط الحقيقة
لان الذى له باعتبار ذاته غير الذى له غيره وهو حاصل الموجود منها جميعا فى الوجود فلك
لا شئ غير واجب الوجود يجرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد
الحقيقى وما عداه من زوج تركيبى انتهى فالذى له باعتبار ذاته هو ماهيته والذى له من غيره هو
وجوده وهو بينة مشتركة بين الجسمين انتظام الجسم الهيولى والصورة ولهذا اسند

القوة

القوة والامكان الى الهيولى والتركيب فى احدهما عقلى وفى الاخرى خارجى اقول انا نرى ان كل جاعل
الظلمات النورية الثمانى فانه يريد من الظلمات الموجبات الحاصلة من جهات القوة والامكان فيكون
جعلها من الواجب جعلا بالعرض كما عرفت واما ان يراد بها وجود الاجسام وهيآتها المادية
لانها كالمعروضية الوجود كالهواء والفضاء الخالى عن النور فلقلة نوريتها الوجودية بحسب
بالقياس الى الموجودات العقلية والنفسية وصفاتها العقلية فلكان جعلها بالذات و
بوجه بالعرض قول مدسرة فاحتياجه لكون الى الجوهر الغاسق لما اثبت الشيخ البرهان وجود
نور مجرد عقلى بطريق ان الانية الانسانية وهى نفسه الناطقة المدركة لذاتها لكنها وان علتها
اولى بان كون لكنه واثبت ان الجواهر الغاسقة ليست بعضها ولا هيئتها علة لبعض
بل علتها هى الانوار العقلية اراد ان يرتقى بهذا المسلك الى اثبات واجب الوجود وكونه
نور الانوار وهو لا يتم الا بنفى احتمال كون الجوهر الغاسق علة الجوهر نورى كعقل او نفس
فانزال هذا الاحتمال بوجهين احدهما حدسى والاخر برهانى اما الاول فهو ان الشئ لا يكون
ان يكون علة لما هو اشرف منه اذ لا شك ان جوهر الحى اشرف مما ليست المظلم واما الثانى وهو
المشار اليه بقوله لانى جهته وانى نفيد الجوهر الغاسق النور فبيانه ان تاثير الجسم وقوة
الجسمانية لا كون الا بحسب الوضع لان الايجاد الحاصل من الشئ متقوم بوجوده والوجود
اذا كان ذا وضع بالذات او بالعرض كالجسم وما يكون فيه فالايجاد الصادر منه كذلك فلا يكون
ايجاده الا فيما يكون له وضع بالقياس اليه كما مر ذكره فان قيل كما جاز حصول القوى الجسمانية
من المفارق المحض فليجز عكسها من دون شركة الوضع قلت قد ذكر الشيخ جوابا عنه
فى بعض اجوبته على اعتراضات تلميذه بهمنيار وهو انا اذا كانت القوة متقومة الفعل

بالمادة فانما توسط المادة فى الوضع بما يستعد بها المادة من الوضع سواء كان فى القوام او فى صدور
الفعل فلا كيف فى تاثيرها وجودها بل وجود كيف فان وجود المستعد لك بان يقع على حالة يكون
المادة فيها بوضعها توسط وذلك التوسط غير متشابه فان اوضاع الجسم بالقياس الى الاجسام
الاخر غير متشابه ولذلك يختلف تاثير القوة التى فيه بحسب اختلاف القرب والبعد والمحاسة
وغير هذا بل النوع المتوسط لموضع بين القوة التى فيه وبين المفارق الصرف حتى لو فرضنا كون
القوة الجسمانية مؤثرة فى المفارق لزم ان يكون وجود المادة فيه لغوا وقد قلنا ان تلك القوة
متعلقة بالمادة فى صدور افاعيلها بخلاف تاثير الروحانى فى الجسمانى فان الروحانى فى العقلى غير
محتاج فى فعلها الى المادة من حيث وضعها وتخصيص حال لها بالنسبة اليه حتى يفعل بل
بكنهه وجوده ذاته فى ان يفعل فى المستعدات بل نسبته الجميع اليه نسبة واحدة عامة فان وقع
الا وضاع فى نفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه فما يعطف يعرف فان قلت فالا جسام
تنفعل وانفعالاتها من المبادى المفارقة الى توسط وضع لان نحو وجودها وجود امر وضعى مثل
ما ذكرت قلت بينهما فرق فان المادة هى المنفعلة نفسها لا المتوسط بين المنفعل وغيره
وهناك لم يكن هو الفاعلة بل المتوسطة بين الفاعل ومنفعل فتامل فان قلت البدن كيف يؤثر
فى النفس والنفس لا وضع لها وقد بين ان ما لا وضع له لا يؤثر فيما له وضع قلت المراد ان
ما لا وضع له لا علاقة له مع ذى وضع فان قصر على هذا المبلغ فانما عرفه ما ليس له وضع لا له
بالذات ولا بالتبع كالمجرد ذاتا وفعلا والمقام يحتاج الى تحقيق فتدبر قول مدسرة وهو نور الانوار
لان غير من الانوار يتقوم فى وجودها الذى هو نفس نوريتها بوجوده الذى هو نور فهى
حدودا نفسها غير منيرة كلما نهاية قطع النظر عن جاعلها غير موجودة بوجه من الوجوه فهو

نور الانوار بهذا المعنى كما انه وجود الوجودات قول والنور المحيط اى احاطة معنوية فان كل ناقص يحيط
بالناقص منه كالسواد الشديد يتضمن السواد الضعيف منه والخط الطويل يتضمن القصير
منه وكذا كل وجود كامل يتضمن كل ما دونه كالنفس الانسانية لكونها اقوى من سايرة النفوس الارضية
والصور يحيط وجودها بوجود سايرة القوى الحيوانية والنباتية والمعدنية والاسطقسية
فينبعث منها الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة والممكنة من الشهوة والغضب والانما
والتغذية والتوليد وحفظ الصور وتقويم المواد فهى بوجودها كالوجودات التى حواطها
وجامعها وممسكها مادة عن الانفصام كما استعلم بطريقها كذلك قياس احاطة بالموجودات
كلها على كثرتها واختلافها كالنور الواسع عليم وسع كرسيه السموات والارض وقال وهو
بكل شئ محيط قول والنور القيوم معتقوبيته لكل شئ كما بهناه بالبرهان فى مقامه هو ان كل
وجود مجعول بالجعل البسيط فلا قوام له فى ذاته وهويته الا بالجاعل فلا يتصور له هوية مستقلة
منفصلة منحازة عن جاعلها وقيمها فوجود كل مجعول متقوم فوجود الحق به ولكن لا بد ان يتقوم
كون غيره وكثرة بامر زايد كما اشار اليه سيد الموحدين ع وكذلك عقب المصنف قوله والنور القيوم
بقوله النور المقدس المجرد عن كل سواه فى تمام حقيقته وكل ذاته لان جهة المباينة
لها لان كلام المتباينين يتصور وجوده لا مع الاخر والمجعول بما هو مجعول لا يمكن
تصوره بدون القيوم فافهم نبه الله قول مدسرة ولا يتصور وجود نورين مجردين عينيين
هذا برهان التوحيد على مسلك اهل الاشراق وهو بازاء مسلك اتباع المشائين حيث انهم
يثبتون توحيد الواجب بان الندرى وجوده ماهيته لانه بعد ذاته ان كان نيشان وجودها
عين الماهية فلا يختلفان بالحقيقة فان حقيقتها بالحقيقة واحدة وهى الوجود المحض والا

الوجود لا يختلف فيها فلا يقع الامتياز به والعرض الغير اللازم ليس مقتضى لهوية واحد منهما والا لكان لازما مشتركا فيهما فلا يميز محض عنه بخصوصه ويتعين هويته بذلك التخصيص فيكون مركبا وقد فرضناه واجبا وفيه ما فيه. وأما الشبهة المشهورة عن ابن كمونة من منع كون وجود الوجود حقيقة واحدة بحيث يكون حقيقتان بسيطتان كلتاهما حقيقة وجوب الوجود عرضيا مشتركا بينهما اذ هو لا يوجب الوجود غير حقيقة واجب الوجود لان المفهوم متصور بالعقل والحقيقة بحيالها الكنه والمشهور ان بنا الشبهة لا يرد على طريقة المصنف وليس كذلك بل يرد على هذه الطريقة في بادي النظر ورد المصنف على طريقة المصنفان مفهوم النور لكونه بديهي التصور معروضا للكلية والعموم كسائر المفهومات غير حقيقة النور الواجبي المجهول التصور لكنهما مندفعة عنهما جميعا بان مفهوم الموجودية او النورية وان كان له صورة ذهنية فلكل تلك الصورة الذهنية حكاية وعنوان لتلك الحقيقة ووحدة العنوان الانتزاعي يوجب اشتراك المنتزع منه واتفاق المحكي عنه والمصداق كلا ان وحدة الحيوانية والمعنى والمفهوم يوجب اتفاق الحيوانيين في المهية المشتركة التي هي بالحقيقة المصداق والمنتزع منه والمحكي لصدق الحيوانية عليهما وانتزاعها عنهما كون مفهوم الوجود او وجوب الوجود واحدا مشتركا حالا لا شبهة فيه ومنعه مكابرة بحتة وكذا الحال في مفهوم النورية او الظهور المصدري الذهني بين الافراد يدل على اشتراكها فيما هو مصداق لصدقه ومطابق لمحكيه بالذات وهو المقدمة يتم برهان التوحيد على المنهجين ويحصل المقصد السبيلين بحوله وقوته توحيد عرشي ان لنا بتأييد الله وقوته برهانا خاصيا على هذا المقصد الذي هو الوجهة الكبرى للسالكين

عكاكي في سماء وثاقة التي ليست حرساً شديداً وشهباً لا يصل اليها مس الشيطان ولا يسمه القاعدون من مقاعد للسمع فمن يستمع الان يجد له شهابا رصدا الا المطهرون من الارجاس النفسانية والظلمات الوهمية بهذا ان الواجب لما كان بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فليست ذاته حيثية مغايرة لوجوب الوجود وامكانيته او امتناعيه فهو واجب الوجود من جميع الحيثيات كلا انه واجب الوجود بالذات فلو اقتدر يدا فلو فرض في الوجود واجبان بالذات يكون كل منهما منفصل الذات عن الاخر لاستحالة ان يكون بينهما تلازم وذلك لان التلازم الذاتي بين الشيئين يقتضي علاقة عينية ومعلولية بينهما والواجب بالذات امتنع ان يكون معلولا فهما متشاركان في كل الوجود فلكل منهما اذن مرتبة من الوجود والاخر ليست للاخر والا فايضه منه ممكن كل منهما عاد الوجود الاخر فاقدا له وجهة العدم والفقدان ليست جهة الحصول والوجدان فذات كل منهما لا يكون محض حيثية الوجود ولا واجبة الوجود من كل جهة بل يكون بحسب الذات مصداقا لحصول شيء وفقدان شيء اخر كلا هما بملاحظة طبيعة الوجود بما هو وجود فلا يكون ذات كل منهما وجودا خالصا ولا واحدا حقيقيا والتركيب بحيثيتين مختلفتين مناف في الوجوب الذاتي كما مر فواجب بحسب ان يكون مرتفع الفعلية والتحصل جامعا لجميع المنشات الوجودية فلا مكان له في الوجود ولا ند ولا شبه فذاته من تمام الفضيلة بحسب ان يكون كل الوجود وكل الوجود واجدا كل وجود وكل كمال الوجود حاصلا لذاته من غير شوب نقص ولا مدخلية غيره فهو اصل كل شيء ونور كل شيء ونور كل ذي ظل في ظله وفي وجدانه مارد بها وقيما برهان مشرقي على التوحيد الحصي وهو ان الاثاني تتعقى الوجود فضلا عن الوجوب اورد نا في الشواهد الربوبية وفي كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة قوله وبسيط الحقيقة كورة لا يلحق نورها الاظلام بهيئة تمانوية كانت او ظلمانية اه اراد ان يشير الى نفي الصفات الزائدة على ذاته تعالى

رقسمها الاول نورية وظلمانية والمراد النورية الصفات الكمالية القديمة كالعلم والقدرة والارادة وفي الظلمانية الصفات المتغيرة والحادثة اذ في كل حادث جهة القوة والامكان ثم شارانى نفرق منها من الباري عز مجده اعلم ان لكل صفة من الصفات الكمالية مفهوما ووجودا والحق ان ليس معنى كون صفاته تعالى ذاته ان مفهوماتها غير متحققة هناك ليلزم التعطيل كما ذهبت اليه طائفة النافين لصفاته تعالى ولا اتصافه بها ليستلزم ان يكون لها وجودات متغايرة مغايرة لوجود الذات ليلزم التشبيه كما يقوله الصفاتيون تعالى عن التشبيه والتعطيل وعن الغلو والتقصير بل وجوده الذي هو ذاته تعالى هو بعينه هناك صفاته الكمالية من غير لزوم تكثر وانفعال واختلاف جهتي فاعل وقابل والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والشيئية والهوية والمهية الكل الواجب لا مهية له مغارقة تعالى عن وجوده بجهة من الجهات لانه انية صرفة انبجست عنه الانيات كلها فكان الوجود في كل شيء موجود في نفسه من حيث نفسه والمهية ليست موجودة من حيث نفسها بل من حيث وجودها في الاذهان والسماء الحسي موجودات لا من حيث هو مفهوما تها بل من حيث وجودها الحسي الاول فافهم هذا الموضع فانه من مزال الاقدام قوله وبسيط الحقيقة كل الاشياء وجهة الفعل غير القبول اه هذا الوجه في تفسير زيادة الصفات على الواجب لذاته مشهور وقبله الجمهور وهو عند التحقيق مغالطة مشأنا اشتراك لفظ القبول بين المعنيين واستعماله بمعنى الانفعال التجددي موضع مطلق الموصوفية والاول يقتضي تغايرا بينه وبين جهة الفعل موجبا للتركيب دون الثاني الاترى ان لوازم المهية تكون المهية بالقياس اليها قابلة وفاعلة قال الشيخ في التعليقات ليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقايقها هي نفس ما يلزم عليها اللوازم وفي

ذواتها ملاك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد بل اقول كل مركب له وحدة طبيعية انتهى اذا كان له لازم من جهة ما كونا مرا واحدا كان ذاته بالنسبة اليه قابلا وفاعلا بالجهة واحدة وليس لاحد ان يقول ان اقتضاء الاربعة مثلا من جهة ما هو قبول لها بجهة اخرى اذ الاربعة باي جهة اخذت يلزمها الزوجية ولهذا ذهبت افواه المعلم الاول الى ان صور المعلومات في العلم التفصيلي متأخرة عن ذاته تعالى قائمة به على ترتيب سببي كسببي الملزوم الاول تعالى ولوازم الشيء يكون عنه وفيه بجهة واحدة والا لم يرجع الى الوجه السابق من ان معطي الكمال بذاته اولى بذلك الكمال فانه مما لا غبار عليه وذلك لان كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود مما لا يوجب تجسما ولا تكثرا فيمكن للواجب الوجود الامكان العام فهو واجب له اذ ليس فيه جهة امكانية خاصية قوله وبسيط الحقيقة كل الاشياء اه معناه ان معطي الكمال اشرف من الفاقد اذ يمتنع ان يعطي الكمال من هو فاقد عنه فيصير المستفيد اشرف من المفيد فذاته اذا كانت ذاته مفيضة للنور على فاقته من جهة ذاته كانت ذاته الكمال من ذاته لان المكمل دائما اكمل من المستكمل فاذا كانت جهة الاستكمال واحدة كانت ذاته الوحدانية اكمل من ذاته وهو ممتنع وبهذا اولى مما ذكره الشارح اذ فيه مع تكلف الضمير مرة الى المنير ومرة الى المستنير تكلف لا يحتاج اليه توجيه من العبارة كلا لا يخفى على المحدق البصير على ان كون كل صفة كمالية من حيث هو موصوفه محل نظر اذ رب عالم يحتاج في زيادة كماله العلمي الى علم اخر من غير لزوم كون ذلك العلم العرضي اشرف من ذاته العالمة والا لزم منه ان يكون الذات مع الصفة الكمالية اشرف من الذات فقط والحكم باستحالته بحتاج الى نظر عميق فان ذلك كما يلزم من زيادة الصفة عليه يلزم من زيادة الفعل عليه الفقرة

بالذات مع وجود المنع الاول عن المجموع يلزمهان يكون اجل قدرا واكثر نورية من الذات بدونه فان رفع هذا بان وجود المنع لا يزيده جلالة ونورانية مع توابع ذاته المتأخرة عنها هو لا حاجة فيه الا ناشية عنها على سبيل الرشح المتأخر واخذه مع الذات شيئا واحدا تعلل محض لا وجود له في الاعيان وكذا اخذ لها اثنين معينين مرتبة واحدة توجب جعل المعلول مرتبة العلة او العلة مرتبة المعلول وكلا هما باطل والحق يلزم عند ذلك اعتبار حيثية واحدة مرتين وهو ممنوع كتكرار احاد الشيء واحد لان جهة وجود المنع بعينه حاصلة مع جهة وجود العلة بعينها لانها تمام المنع فاذا اخذ وجود المعلول مع وجود العلة كانها شيء واحد فقد اخذ الشيء الواحد حيث هو واحد مرتين بل المنع عند العلة كلا شيء عنده شيء فلك ان تقول بازيادة الصفة فالوجه كما مر قوله مدسره ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول كان كل فاعل قابلا وكل قابل فاعلا اقول هذا ممنوع اذ لا يلزم من تغاير الشيئين بحسب المفهوم تغايرهما بحسب الحقيقة فقد يكون شيء واحد بجهة واحدة مصدقا لمعان متغايرة فان وجود الله بعينه علم وقدرة وارادة وحيوة وغير ذلك وايضا ما ذكره منقوض به وبكون الشيء الواحد عاقلا ومعقولا من جهة واحدة بجريان دليل فيهما بان يقال لو كان الواجب تعالى من حيث كونه عالما قادرا لكان كل عالم قادرا وكذا في سائر الصفات فيؤدي كثرة الصفات فيه تعالى الى تحقق كثرة في ذاته وهو محال وكذا يقال لو كان ذاته تعالى عاقلة ومعقولة بجهة واحدة لكان كل عاقل معقولا وكل معقول عاقلا واذليس فليس فيلزم ان يكون عاقليته تعالى بجهة ومعقوليته بجهة اخرى فيتكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فاعلم ان ما ذكره من الدليل فيه خلل فيكون مغالطة فان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا الشافي بيان ان العاقلية والمعقولية لله

لا برهان تكثر الا في الذات وهو في الاعتبار اه المعقول هو الذي مهيته المجردة للشيء والعاقل هو الذي مهيته مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او احد من شيئا معقلا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبار ان له مهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان مهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل ومعقول بذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا متحركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر وهو ظاهر الجواب وجب ذلك وبيان ان لم يلزم ان يكون ما يتحرك هو ما تحرك وذلك لم يمنع ان تصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا يحرك لا لذاته الى وقت قام البرهان على امتناعه اشهر قول البرهان هو ان المتحرك ما فيه قوة شيء آخر يتعاقب عليه والمحرك ما يخرج الشيء من القوة الى الفعل فظاهر ان كونا الشيئين او موجودا بالفعل فيه جهتان كثيرتان له كما علمت في بيان تركب الجسم من القوة والفعل ثم التجريد المقصد مدسره حيث تابع في كثير مع اتباع المشائين في اثبات تركب الجسم من المادة والصورة بواسطة امتناع له على حوشي القوة والفعل ولم يسلم امتناع ان يكون شيء بسيط بالفعل ولم يقصد شيء آخر مستدلا على ذلك بان النفس مهيتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات ثم منع هناك ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة مع ان ذلك اولى بالمنع من هذا وهذا اقرب الى التسليم من ذلك قوله مدسره حيث ان نور الانوار مجرد وعن ماسواه لا ينضم اليه شيء آخر فاورد البرهان على ان ذاته تعالى تام الحقيقة غني عن ماسواه لا يلحقه شيء يوجب تغيره او انفعاله عنه وكل ما يلزم من المعاني والمعقولات فهو يتحقق من جهة غير وحتى يفعل او يتجدد عليه حال لم يكن فهو يتضمن الغير ذاته ويقوم بذاته ويكون وجودها بعد وجود ذاته والا فالوجود

كله منه وان على الترتيب الاشرف فالبسيط والجميع صادرة منه قائمة به راجعة اليه من غير ان ينفعل ذاته او يتكثر عنه علوا كبيرا قوله مدسره ولا يتصور ان يكون ابهى منه كان كل بهاء وخيرية من مضرب نور الوجود ومبدأ الوجود كله هو واجب الوجود وفي كل بهاء وشرف رشح وظل لوجوده فلا يتصور بهاء اعلى منه والا كان اولى بان يكون مبدأ الوجود كله وايضا لو كان فوقه كمال اخر لكانت فيه جهة قدسية فيكون معلولا للغير وهلم يكن منتهى سلسلة الممكنات هذا توضيح قال الشارح العلامة رحمه الله المقولات العرضية ههنا اشكال وهو ان ذاته بذاته مبدأ الممكنات والمبدأية نوع من الاضافة وكذا العالمية والرازقية وغيرها فيكون له اضافة اليها ثم اضافته اليها ليست بواسطة امر زايد على ذاته بل ذاته بذاته مضافة الى الممكنات فيكون ذاته واقعا تحت مقولة المضاف فيكون مركبا من جنس وفصل فيكون نوعا لا ضعف الاعراض وجودا وتقررا تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان المضاف جنس من اجناس الموجودات ولا بهية له المفهومات الكلية لان معناه بهية يلزم من تعقلها تعقل شيء آخر والواجب محض الوجود ولا بهية له اصلا حتى يستلزم تعقل تعقل شيء آخر ولا يستلزم فليس يلزم من نسبته قيد بهية للاشياء ان يكون ذاته واقعا تحت مقولة المضاف كما لا يلزم من كون ذاته بذاته عالما وقادرا ان يكون واقعا تحت جنس الكيفية النفسانية لانها من اقسام الموجودات الزائدة عليها الوجود ونفس الوجود لا يكون تحت جنس ثم ان الحكماء قد جوزوا ابتدال الاضافات عليها بحيث تجرد واضيف اليه والحق ان التجرد ولو في الاضافة مستحيل عليه وبهذا التجردات والتغيرات في الوجود للاشياء انما هي بحسب انفسها وبقياس بعضها الى بعض واما القياس الى ذاته فالكل على درجة واحدة

فساوية الاقدام له واما كثرة اعداد الاضافات للاشياء فهي على ترتيب صدور الاشياء عن الواجب بالحقيقة بوجه لا يتشارك به وحدة واما كثرة معانيها فهي ليست في الواجب تعالى متعددة المعنى في الوجود فكذا ان علمه وقدرته شيء واحد في الوجود وكذا اضافة عالميته بالاشياء عين اضافة قدرته لها وكذا في سائر الصفات وهذا كما حققه المقصد وبسطه افادة التمه منه في غير هذا الكتاب فلتذكر وافي وجدت هذا المعنى في كلام ابي الحسن العامري في كتابه المسمى بالابد على الابد نسبة الى ابناء فلسفي الحكيم ارسطاطاليس وان وصف العالم والوجود والارادة والقدرة فليس هو معاني متميزة تختص بهذه الاسماء المختلفة لكن كما ان المقول على كل واحد من موجودات العالم انه معلوم ومقدور وكذا وفيض وجوده من غير ان يثبت فيه معنى شيء فكذا انه نصف موجود بالعالم والوجود والارادة والقدرة وان كان احد هذا وذاك لم يكفر المتعمق في الحكمة ان يحقق هذا المعنى على العول باعتبارية الوجود كما هو رأي المقصد شكل جدا قوله مدسره لا يحصل من مزوج الانوار نور وغير زيادة ان الوجود البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية في الوجود لان معنى تركب البسيط علة لشيء ان حقيقة البسيط عين ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلة والى فاقدين باحدهما متجرد ذاته وبالاخرى يحصل شيئا آخر كالانسان باحدهما متجرد هو النطق وبالاخر كتبه وهو القدرة على الكتابة فاذا كان المبدأ كذلك وصدر عنه شيئان كما وت يلزم منه الجمع اذ لا شك ان مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ت وبعبر مصدر آخر معبر مصدرت لان خصوصية كل معلول انما تثبت من جهة خصوصية علته المفيضة فاذا كان المبدع خصوصيتين مختلفتين فلا بد ان يكون لعلته التي خصوصيتان مختلفتان فيقوم ذاته من معنيين مختلفين فلا

يكون بسيطا هذا وهذه المقدمة قريبة من الاولية عند من عرف الواحد الحقيقي فان الموجود
الاول واجب الوجود من جميع جهاته بلا كثرة وانه احدي الذات احدي الصفة وان لا صفة
له بالحقيقة الا الوجوب الوجود ومعاني الصفات يرجع اليه وهو يرجع الى ذاته فكون احدي
الفعل لا فعل له الا افاضة نور الوجود على الاشياء على ترتيب الاشرف فالاشرف فالاكثر فالاكمل
جاءت بعد ذاته وبعد فيضه الاقدس بواسطة جهة نقصان الوجود وضعف النورية وانزوا
الامكانات وشوب الظلمات وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا
المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامر ما كان او كان مصدرا لا وما ليس آلان
ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين واعترض الامام الرازي عليه بان نقيض صدور
آ لا صدورا لا صدور لا آ اعم صدورت كان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد
ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم الشاقض من ذلك كذلك فيما
قالوه ثم قال والشيخ قد نص على هذا في طبيعيات الشفا بقوله ليس قولنا ان في الجسم
رايحة وليس فيه رايحة هو قولنا فيه رايحة وفيه ليس برايحة فان هذا الاول القولان لا يجتمعان
وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر ان يخفى ضعفا العقول
فلا ادري كيف اشتبه على الذين يعرفون الكتاب والعجب ممن يتني عمره في تعليم المنطق
وتعلمه لكونه آلة عاصمة عن الغلط ثم الى المنطق اعوز من استعماله حتى وقع
في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول كان هذا المعترض المتمنطق على مثل الشيخ الرئيس
مع عظم شانه ما فهم معنى الواحد الحقيقي وكونه بسيط الشيء او كون خصوصية المع مستفادة
من خصوصية علية المفيضة فقد تقرر ان معنى كون الشيء بحيث عنه اخير معنى كون الشيء

بحيث عنه ت وكلاهما ت يصدق عليه لا آ فيصدق على صدورت لا صدورا وكذا على مصدر
ت من حيث مصدر تانه لا مصدر آ فكان مصدر آ وت شيئا واحدا رجهة واحدة كان
ذاته غير ذاته واما النقض بان الواحد قد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد
وقد يعدل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد للسواد والحركة وقد يسلب عنه اشياء كثيرة فالجواب
ان اتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء وسلب الشيء عن الشيء لا يحقق عند وجود شيء
واحد لا غير بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة مع جوارح بتقدرها حتى يتصف بها او يقبلها
او يسلب عنها بالفعل دون القابل او نحوه هذا هو التحقيق في المقام واما ما ذكره العلامة
الدواني في الجواب عن الايراد المذكور ان صدورا لا ليس صدورا آ فهو لا صدورا آ فاما تصف
بصدورا لا فقد اتصف بلا صدورا آ فاذا كانت له حيثيتان جاز ان يكون متصفا مع
حيثية صدورا آ مع حيثية اخرى بلا صدور مع غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بها المردوم الشاقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه
باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلو جاز اجتماعهما مع حيثية واحدة
ففيه بحث اما اولا فانا لا نراد اتصاف شيء بامر هو بعينه لا اتصافه بامر اخر كيف وهما
مفهومان متغايران عقلا واما ثانيا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء
كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط الشاقض وحدات مشهورة ولم يشترط في الشاقض
كون الموضوع واحدا حقيقيا من كل جهة واما ثالثا فلان ما ذكره منتقض باجتماع كل معقولين
متغايرين كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم الواحد فلا فرق فاعدم الاجتماع على
ما ذكره بين متغايرين او نقيضين فيلزم كون الاتصاف بكل متغايرين شاقضا و

والباقي احد وهاهنا شيء الاول وحدة كماله وجود فيلزم على ما ذكره ان يشيع اتصاف المركب الخ
بصفات متغايرة واما رابعا فلان الموضوع الاولي بسيط في ذاته مع قبوله لامور كثيرة غير
متناهية واما خامسا فلان وجوه الفرق بين ما هو نقيض الشيء بالذات وبين ما هو فرد نقيضه
بالعرض فالسواد نفسه ليس نقيضا للحركة بالذات بل نقيض الحركة رفعها وليس السواد في نفسه
رفع الحركة والا لكان في تصور السواد تصور رفع الحركة وبالعكس وليس كذلك اجتماع احد النقيضين
مع فرد نقيضه بل مع نفس نقيضه فنقيض الاتصاف بالحركة عدم الاتصاف بالحركة لا
الاتصاف باللاحركة الذي هو السواد فان نقيض الحركة عدم الحركة مواطاة ونقيض المتحرك
اي المتصف بالحركة هو اللامتحرك اللامتصف باللاحركة لان نقيض المحمول اشتقاقا غير
نقيضه مواطاة كان نقيض وجود الشيء لعدم كونه موجودا عدمه لا لاوجوده فالعدم نقيض
الوجود اشتقاقا واللاوجود نقيضه مواطاة فالمغالطة ههنا نشأت من باب سوء الخ
فان قلت فكما ان الاتصاف باللاحركة لا يقتضي عدم الاتصاف بالحركة فكذلك الاتصاف
بصدورا لا آ فلا يستلزم الاتصاف بصدورا آ لان الاول نقيضه مواطاة ونقيض الشيء
مواطاة لا يستلزم نقيضه اشتقاقا فلا فرق بين القابلين وللفاعل لما فاقت الفرق
حاصل بانه لا فرق بين النقيض بالمواطاة والنقيض بالاشتقاق في الواحد الحقيقي اذا
صدر عنه اثنان وبيانه ان الشيء اذا اتصف بشيئين كاتصافه بلا آ اعني مثلا
وان لم يكن بين عدم اتصافه بآ وبين اتصافه بالا اتصاف به آ تقابل ليس ثبوته له مع جميع
الجهات والاعتبارات حتى من جهة كونه متصفا بنقيض فاذا لم يكن من حيث كونه متصفا
بلا آ متصفا بآ فهو من هذه الحيثية ليس متصفا بآ وان كان متصفا به في نفس الامر لان نفس

الامر اوسع من تلك الحيثية والمسلوب عن الشيء في مرتبة من الواقع لا يلزم ان يكون مسلوبا عنه
في الواقع وهذا بخلاف صدورا آ وصدور ما ليس بآ عن الواحد الحقيقي لانه اذا صدق على صدور
لا آ انه لا صدورا آ كان صدقه عليه صدقا بالذات وحملا بالحقيقة اذ ليس المراد بالصدور
هنا المعنى المصدري الاضافي حتى يكون نقيضه بالاشتقاق غير نقيضه بالمواطاة بل الجهة
الصدور وبداه وكذا المراد من الامور الصدورية اللاصدورية والا فالحيثيات كلها في
المبدأ الاول واحدة وليس هناك حمل شيء على شيء بالعرض بل كل ما يحمل عليه بالذات فلو تحقق فيه
متغايران في المفهوم لكانا متغايرين بالذات فكل تغاير فيه تناقض وعلم مما ذكره ان
كل ما يحمل عليه شيء حملا بالعرض فهو غير بسيط الحقيقة فاستقم كما امرت وسبح بحمد ربك خان
موضوع الاحدية تهاتا شت فيه انوار الاذهان وزلت فيه اقدام العقول وقل من العقلاء
له بصيرة ثاقبة وقدم راسخ في هذا المقام قوله قدس سره فقد تقرر ممكون اقتضاء النور غير اقتضاء
الظلمة هذا الدليل على تغاير صدور الكثير مطلقا عن الواحد الحقيقي يكفي في نفي ما لا قسما
الشيخ من صدور نور وظلمة او ظلمتين او نورين لكن لما كان فسادا والاولين اظهر واسهل
اثباتا قدم برهانهما على الثالث ولذلك اقتصر الاول على الثاني كذلك قد علمت ما سماه ظلمة
كالاجسام وغيرها ليس ظلمة بالذات بل بالعرض لان الوجود كما مر مراتب للنور والظلمة
عدمية ليس صدورا مقتضيا بالذات فلو صدر عنه نور ما يلزمه غير نور فقد صدر عنه
نور وغير نور كوجود العقل وماهيته ولا فساد فيه او كون اقتضاء النور الوجود بالذات
واقتضاء غير النور عن المهية لا بالذات بل بالتبع ومنه ينبعث الكثرة عن الواحد الحقيقي
دفع وهاق لا المقتضي الخير برضاك والشر بقضائك قوله قدس سره واقتضاء النور من حيث هو

نوران اقتضى فالمقتضى غير النور هذا اقصاى ما علمت مرارا ان ماسواه غير النور ضرب من النور الضعيف اذ الوجود يساوق النور نعم لو سمّ الهيولى بالظلمة لكونها قوة محضة لكان صحيحا وماسوى الجواهر المفارقة لا ينفك جهة الهيولية في قوامه فيتم البيان برمّانا لكن المتكلم لم يقل بها فالاولى التمسك بما سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل قوله قدس سره وان فرض وجود ظلمة الخ لما بيّن ان اول الصوادر يجب ان يكون احدى الذات والهوية اراد ان يبيّن ان هذا الصادر لا يكون الا نورا فان كون الاول جوهرا نوريا اذ لو صدر عنه جوهر مظلم كالجسم فينسبب باب الصنع والايجاد لغيره من الانوار الجوهرية والظلمات الجوهرية والعرضية عن نور الانوار سواء كان بوسط او بغير وسط اذ لو صدر شيء منها كان صدوره امّا مع هذا المظلم او بعده وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وقد مرّ بطلانه واما الثاني فلاستلزامه كون المعلول اشرف من علته ان كان ذلك الشيء الذي هو جملة الانوار والا لدوران كان غيرها لان غيرها لا يوجد الا بسببيتها كلها بسببيتها قاعدة الامكان الاشرف ثم لا يوجد الا بسبب غيرها على هذا الفرض وهو كون اول الصوادر ظلمة والكل محال وكون هذا الامر غير صادر محال اذ الوجود يكذب بالممكن الصادر الاول فلم يتحقق محال قوله قدس سره فاقول ما يحصل منه مجرد واحد الخ قال الشارح ان اول الصوادر عنه تع يجب ان يكون واحدا مستقل الوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك لاستفادة الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى واستقلال التأثير في الصورة والنفس لان النفس جسمانية في الفعل واستقلال الوجود في العرض قوله قدس سره ليس الا بالكمال والنقص ههنا اشكال قوي عرضناه مرارا على سيدنا الاستاذ ماجد العرفاء والحقها دام ظله العالي وعلى غيره فلم يأت احد في حله بما يشفي العليل ويروي الغليل حتى افاد في السدّ بلطفه واحسانه بما فيه كفاية

وذلك لاشكال هو ان بقي ان بعد مرتبة نور الانوار وقبل مرتبة النور الاقرب هل تتصور في مرتبة في الشدة والضعف من النور بحيث لو سمّ الهيولى بالظلمة لكونها قوة محضة لكان صحيحا فيجب صدوره قبل المعلول الاول بناء على قاعدة الامكان الاشرف ثم الكلام يعاد الخ فيما نفرض بين هذا المتوسط وبين احدهما فيجب صدوره وهكذا فيجب صدور انوار مترتبة غير متناهية موجودة بالفعل محصورة بين حاصرين وهو تهافت لكن ما فرضناه انما للمعلول الاول معلولا او لا هذا خلف وان لم يكن متصورا بينهما واسطة فلزم كون المعلول الاول مساويا للواجب في كونه غير متناهي النورية شدة وقوة فلا فرق بين الواجب والممكن ولا تفاوت لشيء متحقق في الخارج فلم يكن احدهما بالوجوب والعلية اولى من الآخر بالامكان والمعلولية تعم على المثل والنظير كيف وبين كل شديد وضعيف غير متصور مراتب غير متناهية بالقوة كمراتب الحرارة والسوادات فضلا عن مابين الواجب والممكن الذي هو الواجب غير متناهي النورية شدة والممكن متناه وكذا الكلام فيما بين كل نور عقلي ونور عقلي آخر قبله او بعده مرارا بحجاب تحقق انوار عقلية غير متناهية بين كل حاصرين والذي استدل به اليه في دفع هذا الاشكال هو ان كل واحد من الانوار العقلية ليس محدودا في حد غير منقسم فضلا بل كل منها ذو سعة في الرحمة الوجودية بحيث يحتوي على مراتب غير متناهية بالقوة بل لكل منها جهتان في الكمال والنقص وجهة كماله متصل بجهة نقص ما هو فوقه وجهة نقصه متصل بجهة كمال ما هو تحته الا نور الانوار اذ لا يتصور فوقه نور آخر والحق ان كل كمال في مرتبة من المراتب يجوي جميع الكمالات التي هي دونه فالواجب يجوي جميع ما في الوجود وكذا العقل الاول يجوي جميع ما هو دونه في الوجود ولهذا يصدر عنه عقل آخر ونفس وخيال وحس وطبع وجرم وهيولى وهي مرتبة في الوجود متصلة مرّ على مراتبها العقلية الى ادناها ثم

الهيولية وهكذا في غير هذه العقول والنفوس وفي كل قوة مجردة او مادية فاعلم ان درجات الوجود ومراتب مراتب الانوار الا وقد عرجت من القوة الى الفعل متحدة بما قبلها او منفصلة عنه فليس بين الوجودات العقلية خلاء عقلي على قاعدة الامكان الاشرف كما ليس بين الوجودات الجسمية خلاء مقداري كما برهن عليه ثم لا يخفى ان دليلنا على اثبات وجود الجواهر العقلية بعد وجود الاول مشاهدة الآثار المختلفة كالافلاك وما فيها وما تحتها فيجب لكل اثر وضع مخصوص يثبت قوة فاعلية مخصوصة بازائها ويجب باختلاف الآثار اختلاف المؤثرات فالفلك الاعظم جرم شاهي القوة شديد فعلي قدر ما يفتقر اليه وجوده من الوجود يثبت له قوة كذلك وهكذا في غير ما من الكرات والاجرام الكلية جسما يقتضيه علم الهيئة والمرصد الكثرة بحسب عدد القاهرات ومرّ بهنا علم ان العقول بيّنوا الاجرام لا قبلها وعددها على عدد الاجرام الفلكية او عدد الاجرام النوعية على اختلاف المذهبين وكل عقل معلوي بحث ما فوقه والكل مطوي تحت كبرياء الاول تع فعليك بالتعمق السديد فيما ذكرناه حتى يظهر لك اسرار بحجبة وتنور قلبك بانوار عقلية قوله قدس سره فالانوار المجردة حكمها كذا الخ واعلم ان التحقيق ان ماسوى الاول ما يتصور له وجوده وهيئة فله شيئان شيئية الوجود وشيئية المهية والوجود حقيقته انه في الاعيان كل ما رد الفاعل اذا فاد الوجود فاد حقيقته واياك ان الوجود هو افادة نفسه لا افادة وجوده اذ الوجود بنفسه موجود لا بعارضه بخلاف المهية فانها بنفسها مهية وشيء لانها بنفسها موجودة فالفاعل اذا فاد المهية افاد وجودها لا نفسها ولا صنع للفاعل في نفسها في انها هي هي بل انها موجودة فاختلاف الوجودات بحسب الشدة والضعف انما نشأ من الفاعل لا غير واما اختلاف المهيات فهو بانفسها لا بحسب كليتها

ونقصها فعلم من هذا ان الوجود المستفيض لا يكون كالوجود المفيض في الكمال علم ان تفاوت الوجودات في الذهنيات المجردة على القول بها شدة وضعفا لا يكون الا بحسب تفاوت الفواعل كما في قاعدة الاول اشد وجودا وانم كمالا من سائر الذهنيات النورية الوجودية وكذا اذا حصل وجودان عارضان لموضوع واحد لا يكون التفاوت بينهما الا بحسب تفاوت العاقل اذ القابل واحد وهو فرضا فلو كان الفاعل الاقوى واحدا لم يكن بينهما تشاكك تعدد في العارض وقد فرض متعددا هذا خلف فاحصل من الفاعل الاقوى كان اقوى فاحصل من الفاعل الاضعف وقد مثل لهذا بالانوار المحسوسة المتفاوتة شدة وضعفا في المحاصلة في محل واحد مع مباد مختلفة في النورية لينظر ان كلا من المع اذا لم يكن له قابل كالمجردات لا يكون الا بحسب كمال العلة بطريق الاولى فثبت ان المع الاول اشد المعلولات نورية واقواها وجودا واتمها كمالا ولمذا قال النور المجرد لا قابل له فاقدر انور الانوار كماله فنقصه كون بسبب رتبة فاعله قوله قدس سره وكل نور لا فوقه لا علة له اي هو النور المحض الذي لا يشوبه ظلمة فهو لما كان بنا منظمة سؤال وهو ان تعيين كل مرتبة من الكمال الوجودي النوري اذا كان بحسب مرتبة الفاعل فالمقول من نور الانوار فاجاب بما ذكره وحاصله ان سبب الحاجة الى العلة اما الحدوث كما هو عند المتقدمين واما الامكان كما هو عند قوم واخرين واما القصور والنقص كما هو عند المتأخرين في باب النور فلا حدوث له ولا امكان ولا فقر فلا علة له وبعبارة اخرى ان واجب الوجود وان اشترك مع سائر الوجودات في الوجودية الا ان الحقيقة الواجبة مما لا يشوبه عدم اصلا حتى يفتقر الى الفاعل بحيث عدمه هو غير مشاه الشدة لا لعدم وجوده حتى يحتاج الى محدد يجده فلا علة له اصلا وبعكس النقيض كل ما له علة فليس بواجب لكون بسيط الحقيقة مرّ كل جهة اذ لو كانت حقيقته صرف حقيقة

الوجود دار سبب عدم او قصور لم يكن معلولا اذ صرف الوجود لا يكون مجعولا والا لذهب الامر الى غير نهاية فيشبه ان يكون الموجود المذكور له تركيبا ولو بحسب اعتبار العقل ر اصل الوجود وهو ظاهر غاية وبهذا المغايرة في ذوات الماهيات بحسب الماهية وفي نفس الوجودات بحسب وقوعها في حدود الوجود ر الشدة والضعف فانه التفاوت انما فيما ليس بامر زايد على حقيقتها المشتركة وهذا كتفاوت الخطوط في الطول والطول نفس الخط وفضيلة الطويل الخط على القصير ليست بنفس حقيقة الخطية قوله قدس سره سوال المهية النورية انما هذا سوال اخر يرد على تجويز كون الواجب بالامكان متشخصا في الماهية النورية لتقريره ان الماهية النورية لكونها ماهية بسيطة نوعية كالمر فتقتضي امرا واحدا في جميع الافراد فلو اقتضت الكمال الواجبي والغنى الذاتي كان كل واحد من افرادها كذلك وهو ممتنع ولو اقتضى حدا اخر من الكمال الامكاني والفقر كان الكل كذلك فكان الواجب ممكنا فقيرا فالناقص النورية بحسب ذلك وان لم تقتض شيئا من حدود الكمال فتخصصها بها يحتاج الى علة فكان نورا لانوار مفتقرا الى علة الخ حاشاه عن ذلك فاجاب عنه كما فهم من كلامه في غير هذا الكتاب انه كما بان بالتشكيك ليس له كلي طبيعي مشترك في الخارج بين افراده حتى يرد عليه هذا التقسيم ولها ماهية ذهنية لا يقتضي التخصيص بشيء من حدود الكمال والنقص ولا يلزم من ذلك احتياج افراده الى قيد مخصص اذ ليس في الذهن الا الماهية المشتركة خارج الذهن لا العين حتى يتركب كل فرد منها من امرين مشترك هو الاصل ومختص هو الزايد عليه وقد في المطارحات في دفع شبهة هذا السوال ان مقدار الغير والكبير اشتركا في المقدار المطلق وان المقدار المطلق غير مشروط فيه الكمال والنقص فصحيح ولكن هذا بحسب الامر الذهني وليس بسواء ما في الذهن وما في العين فليس في الاعيان

اصل ومقدار ومحال واصل مقدار ونقصان بل كماية المقدار الكبير نفس ما هو مقدار في الصغير وكذا نقص الصغير وكل واحد منها شيء واحد اقول وانت تعلم ان ما ذكره انما يصح على القول بان الوجود موجود في الاعيان والا فكل ماله ماهية كلية غير الوجود ومن شانها ان يصدق على افراد خارجية حملا بالذات اي يكون مصداق حملها وصدقها على كل فرد منها نفس هوية ذلك الفرد فكون تلك الماهية بما هي هي موجودة في الخارج بعين وجود افرادها داخلة في تلك الافراد بحسب التحليل الى خارجة عنها لست اقول انها داخلة فيها بما هي في ذهنية اشتبهت بتعينات ذهنية بما هي هي بين الاعتبارين فرقا كان بين اعتبارها في الخارج واعتبار انها هي هي فرقا ولو كان الوجود امرا زايدا على الماهية بوجه وقعت الاشارة اليه لكن بين كونها في العين وكونها في الخارج فقوله قدس سره وللذهن هنا اعتبارات لا يتصور على العين صحيح بناء على القول بان للماهية صورة في الذهن وصورة في العين واحدة بها غير الانزعي واعتبارات الوجود الذهني كلها وما للماهية كلية او ذاتية او عرضية او جنسا او نوعا او فصلا الى غير هذا القول لا يدفع السوال اذ اورد على حال الماهية بما هي هي لا باعتبار كونها الذهني ولا باعتبار كونها العيني فان لازم الماهية مطردا في جميع افرادها الذهنية والخارجية فلو قيل ان الماهية النورية بما هي تلك الماهية مع قطع النظر وجودها في الذهن او في الخارج لا يحتاج الى ان يقتضي الكمال الواجبي او الا الى اخر الكلام لم يكن ما ذكره مفيدا لدفع هذا السوال اللهم الا ان يقال ان مراتب الانوار وجودات عينية وهويات خارجة للماهية لها ولا كلية ذاتية للافراد ما وقد مران حقيقة الوجود لا صورة لها في الذهن لا يعين الحصول ولا بالتحصل الخارجي والتشخص وهو متشخص بذاته ومقوم ذاته وما في

الذهن من الوجودات كالماهية الذهن من التشخصات ليس الا شيئا اعتباريا عقليا وهو من المقومات فمثل السوال المذكور لا يكون واردا في الوجود اذ ليس له كلي طبيعي مقوم لحقايق افراده كما مر غير مرة فالوجود الواجبي متشخص بنفسه وهو بذاته يفيد تشخص المرتبة الاولى فيكون دونه في الكمال الوجودي والنور الشهودي وكذا يتناول الوجودات ويتناقص انوارها الى ادنى الحلقة المتاخرة ثم يتركب منها عالم الطبيعة والقوى والاجرام دير تقي الوجود متخلصا عن مراتب المواد والشرور باجرام علوي واجرام سماوي الى ما يحاذيه من المصعد الاعلى قوله قدس سره فالنور الاقرب فقيرة نفسه غني بالاول اقول تصوير هذا الفقر وهذا الغنى لا يخلو عن صعوبة عند من كان المجعول بالذات جعلا بسيطا عنده والنفس هوية المرتبة الاولى بالماهية كما عند المصنف اذ كل ماله فقيرة نفسه وقد صار غنيا فلا يخلو اما ان يكون له وجود بالفعل لكن وجوده مصحوب بالفقر بالقياس الى الكمال اخر ثم يصير بحصول ذلك الكمال غنيا ويتم له الكمال الثاني واما ان لا يكون له وجود بالقوة في مادة ثم يصير بحصول صورته في مادته موجودا بالفعل ويتم له الكمال الاول وكذلك حكم الجنس بالقياس الى فصله وحكم المهية بالنسبة الى وجودها فيتصور في المهية الموجودة جهتا فقر وغنى اعني فقر الحسب نفس المهية وغنى بحسب وجودها فيتصور في الماهية واما تصور هذين المعنيين في وجود بحت لا مادة له ولا صورة لا جنس له ولا فصل ولا ما يجري مجراها فذلك صعب على الاذهان ولا يتصور في وجود المرتبة الاولى حالة قبلية ومعه كمون هو فيها بالقوة الا ان يتوهم له مهية قبل وجوده والمتصالسين ممن يقول بالمهية الكلية في الانوار العقلية والنفسية بل الحسية الله واعلم ان هذا الفقر ضرب من الاستهلاك الذاتي والطمس والفناء وهو

اشد مراتب الفقر حيث لا يتصور في الفقير مرتبة وجود به بحسب نفسه الا بغيره وهذا هو الغنى اجل مراتب الغير حيث حصل ما الواجب جل ذكره وفيه سر التوحيد قوله قدس سره فكذا ينبغي ان يعرف في كل نور سار في عارض او مجرد اقول ليس في الانوار العقلية هيئة نورية وصفة وجودية زايدة على حقيقتها النورية الوجودية واردة عليها حتى يخرج بان كانت فيها صفة فرضي لوازم ذاتها وله ماهية فعليه بالقياس الى تلك اللوازم لا جهة انفعالية والا لزم التركيب فيها سيما عند المصنف حيث اعتقد ان جهة القابلية غير جهة الفاعلية وان تلك الانوار بسايط عنده عقلا وخارجا والا فاذا حصل في النور المجرد نور مجرد او نور عارض له سكون بجهة واحدة قد حصل منه شيئان معروض وعارض وان كان حصول ذلك العارض منه بسبب القابل فغير هذا القابل جهتان حيث حصل منه امران نور عارض فيه ونور مجرد عنه ثم لا يخفى ان كل صفة وجودية يرجع كلا الى الموصوف بها وكما امتنع استكمال الواجب بصفة امكانية كذلك يستحيل استكمال جوهر عقلي بصفة عرضية وبالجملة العالي لا يستكمل بالسافل وكل ما يحق النور العقلي خاليا يحقق بعد تام الذات وكاملها ممكنا فيضانه منه على جهة الفاعلية دون غيرها وسيأتيك زيادة ايضاح قوله قدس سره اعلم ان للاشارات غايات آه يريد اثبات جسم محدد والجهات محيطا بساير الاجسام فمحدد ولا ان للاشارات نهايات وذلك بحسب البرهان المدل على تناهي الابعاد وفسر الشارح الاشارة بالامتداد لان ر المشير لمنتهى الى المشار اليه وهي الحقيقة تحيل هذا الامتداد لا نفسه لكنه اطلق عليه تسامحا والجهة هي نهاية هذا الامتداد وهي ست لان الامتدادات التي ترتسم

بنقطة واحدة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم فهذه الابعاد الجسم ثلثة لاغير ولكل منها طرفان فهكذا تكون الجهات المعبر عنها في عبارة المقصد بالغايات ستا اثنان منها طبيعيان وهما الفوق والتحت والبواقي اعتبارية والحق ان الاعتبارية غير منحصرة في عدد اذ ليس هو اجب اعتبار قيام الامتدادات بعضها على بعض فاذا لم يعتبر كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات وغاياتها غير متشابهة بحسب الفرض والدليل على ان الاثنين منها طبيعيان ان الانتقال بميل بالطبع الى احدهما والخفاف يميل بالطبع الى الاخر وان الانسان مثلا وضعه الطبيعي ان يكون رأسه الى جهة الفوق ورجله الى جهة التحت واذا صار منكوسا بالقسر تبدل اسم جهاته الى غيرها فصار يمينه شماله وبالعكس الا فوقه وتحته فانهما قد بقيا ولم يتبدلا

قوله وبسرعة الكائنة الحركة والاشارة بالمراد من هذه الحركة هي المستقيمة الابتدية وهي الاشارة الحسية والفرق بين الحركة والاشارة كالفرق بين الخارج والوهم فان الحركة قصد خارج والاشارة حركة وهمية احدهما فعل القوة الوهمية قال الشارح العلامة وقد لفظ الا لاجل امتناع نفوذ شيء ما لكن في اثبات هذه المقدمة التي منعها الشيخ بان اجزاء الجسم الواحد يكون متشابهة نظر جاز تحريك جزء ما محدد الى جانب الحشو بجاز تحرك الكل اليه فيما لكل اذ فرض انه تحركت الاجزاء كلها فاما ان تحركت الى خارج المحدد فيكون الحركة الى لا جهة وهو محال واما ان تحركت الى داخله وهو المطلوب وهو يستلزم التداخل او خروج جميع الاجسام التي في الحشو عن حيازة الطبيعية وهو محال مع انه لا منفذ لها في الخروج عن حيازة لان الفرض عدمها فيكون في جميع الجوانب فيلزم ان يكون مع جسم وضع جسم واحد في كل جهة وذلك محال ويلزم المطلوب محالات اخرى سنذكرها واعلم ان امر بحاله البيروني عترض على

المعلم الاول ارسطاطاليس حيث اوجب عدم الخفة والثقل للفلك لعدم وجود حركة له من المركز ولا اليه بانا نستطيع ان نقول انه لم ان ثقل الاجسام لكم لا يتحرك اليه بل اجل ان حكم اجزائه مشابه لانه اذا كان كل جزء من اجزائه متحركا بالطبع الى جانب المركز فكانت متصلة لم يوجب الا الوقوف بحيال المركز وذلك يستطيع ان يتوهم انه لم احفظها ولا يوجب ذلك حركته من المركز الا بعد الانفتاق والافتراق ووجود الخلا خارجه واذا تقرر صحة عدم الخلا كان الفلك وان كان خفيفا بطبعه ناريا كانه متحيز محتجز واجب عنه الشيخ الرئيس بمسرة في رسالة علقها في اجوبة مسائل ابي ريحان بانك قد بينتي المؤتمن في اثبات ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل لمقدمات لك التي سلمت منها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا انه يمكن ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزائه قال ولا انه يمكن ان يكون له موضع طبيعي ينتقل اليه واذ ذلك الى انتفيائه وفرضناه منفتقا لان ذلك يؤدي الى ان ثقل جميع العناصر عن موضعها الطبيعي وذلك محال يجوزه لا المعالم ولا البهية ولا المعالم الطبيعية او يؤدي الى اثبات الخلا وهو ذلك غير جايز في المعالم الطبيعية فاذن ليس للفلك موضع طبيعي بتحت ولا فوق يتحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لان ذلك يؤدي الى محالات مستنسخة ذكرنا عشر تحرك العناصر كلها عن مواضعها الطبيعية او وجود الخلا وليس شيء ابطل محالا من بثبت بالفعل والوهم والامكان فثبت ان ليس للفلك موضع طبيعي لا تحت ولا فوق ولكل جسم موضع طبيعي جعلناه كبرى لقولنا والفلك جسم ينتج من الشكل الاول من الشكل الاول ان الفلك ليس له موضع طبيعي واذا ثقلنا النتيجة الى القياس الوضعي المنفصل فعلنا ومن موضع الطبيعي اما فوقه واما تحته واما تحته

بحرد استثناء سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعي فليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل ولا بالقوة والامكان وبيانه ان كل ما يمكن له ذلك بالقسر فاما ان يكون ذلك في اجزائه او في كليته فالاول كالاجزاء العناصر الثابتة في موضعها الطبيعي فانها واذا كانت ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل فذلك فيها بالقوة لامكان انتقالها بالحركة قسرية عن مواضعها الطبيعية وعودها الى تلك اما صاعدة او هابطة والثاني كالكليات فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكليتها لا بالفعل ولا بالقوة فانها اذا تحركت صاعدة فمن الضرورة ان يتحرك نصف منها هابطا لكونه كرية الاشكال وكذا اذا تحركت هابطة تحرك نصفها صاعدة ولوجوه اخرى بل الخفة والثقل هو ايجابها بالقوة فالفلك ان كان ثقيلا او خفيفا بالقوة فذلك اما في كليته وقد اثبتنا ان الحركة بالطبع الى فوق او الى تحت مسلوبة عن كلية الفلك واما في اجزائه وهو ايضا محال لان الاجزاء الخفيفة او الثقيلة اما متباينة بين خفتها او ثقلها بحركتها الطبيعية الى مواضعها الطبيعية وهو اما متحركة عن مواضعها الطبيعية بالقسر عليه الى الطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعي كهذا النار المتولدة من الدخين تتحرك الى فوق ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعي بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك الجزء محرك خارج لا محالة فانه وهو اما ان يكون جسما او لا جسم والاشياء المحركة قسرا ليس بجسم مثل ما يسمى بالفلاسفة الطبيعة والعقل الفعال والعلة الاولى فاستلزام ذلك سوكول الى العلم الالهي واما العلة الجسمية فهي ان امكن فيجب ان يكون احد الاربعة الاسطقسات او مركبا منها اذ لا جسم غير هذه الخمسة البسيطة والمركب من الاربعة منها وكل جسم حرك بذاته او بالعرض فانه يماس المتحرك وبيانه ذلك في كتاب الكون والفساد فليس يمكن ان يحرك جزأ

من الفلك جسم اذا تصاريح بحركته اليه اما بالقسر واما بالطبع فالذي بالطبع فنعني بمحرك خارج مماس له ينتهي المتحرك الى ذلك الجهة بالطبع او محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اما نار بسيطة او يغلب عليه النارية او غير نار على الاسطقسات واما النار البسيطة فلا يفعل في الفلك لمماستها اياه في كل الجوانب فليس جزء من الفلك اولى في الانفعال من جزء اخر واما المركب الغالب فيه النار فانه قبل ان وصل الى مماسة الفلك يستحيل الى نار محضة او الاسطقسات الاخر فلا يمكن عليها في كليتها ان يماس الفلك لما مر واما في اجزائها او مركباتها فلا يمكن ان يحصل منها الفعال في الفلك لانها لا يمكنها ان يماس الفلك لاحترقها في الاثير لانه بغير كل ما يحصل فيه لانه حار وحد الحار انه المفرق بين المختلفات الجامع بين متفقة الاجزاء فمتى قربت النار على الجسم المنفعل عنها وفرقه ان كان مركبا وفعلته الى طبيعتها واما النار فليس كذلك ولا شك ان الحار انما شد الاشياء تفعيلا واقواها تاثيرا والشيء الكائن في موضعه الطبيعي بقوى جسمه والكلي اقوى من الجزئي فاما فلك بحاذي موضعه الطبيعي كلي لا يحل جزئيا يدخل في حيزه لا يفعل فيه ولا يغيره الى نفسه واما الفرق اجزائه المركبة منه ان كان مركبا فمن هذه المقدمات تبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزء من الاسطقسات ولا مركب واذا لم يصل لم يماسه واذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شيء من المجزيات ولا من المركبات يفعل في اجزاء الفلك واذا لم يمكن ان يفعل فيها غيرها من الكليات انتفى فلا يمكن ان ينفعل ويتحرك بالقسر فثبت ان الفلك لا يتحرك الفلك الى فوق ولا الى تحت لا بالقوة ولا بالفعل فليس بخفيف ولا ثقيل وذلك اذا ناه الى ههنا كلامه تخريصا وقد نقلناه لما فيه من مزيد التوضيح ودفع الشقوق المحتملة والمشكلة وانا نجيب ذلك

قوله ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل لمقدمات لك التي سلمت منها انه ليس فوق الفلك موضع يتحرك اليه ولا انه يمكن ان يتحرك الى تحت لاتصال اجزائه قال ولا انه يمكن ان يكون له موضع طبيعي ينتقل اليه واذ ذلك الى انتفيائه وفرضناه منفتقا لان ذلك يؤدي الى

الاوهام عن وجدانها كحق فليعتبر ذلك باخوان التجربة قوله مدبرة فانه بالمحيط الغير المنفصل الواصل جسما بسيطا فانه بالاجزاء غير قابل للحركة لا الى داخله ولا الى خارجه لا بالفعل ولا بالقوة ولا بالامكان والوهم فانه يكون الفلك خفيفا ولا ثقيلا والعلم انه قد يعني بالخفة الصفة مقابل الرسوب فعلى هذا يجوز اطلاق الخفيف على الفلك لميلان بستلزم الحركة الى الخارج لا بالفعل ولا بالقوة بل الفلك اخف الاجسام بهذا المعنى لكونه طافيا على الكل قوله مدبرة ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان شرح هذه المسئلة هو انه كلما وجدت اشارة حسية او حركة مستقيمة بعين ترك وقصد في امتداد بعين مبدأ ومنتهى ويكون منه ذلك جهة ولا يصح ان يتحرك شئ بالطبع من جهة الى جهات كثيرة وقد بان بالجهة بالطبع اثنين فاحدهما اما سفوق والاخرى تحت ثم لا يصح ان كونا امرين معقولين فهما امران مشار اليهما ذوى وضع وجب تعيين احدهما بتعين الاخر ويجب ان يكون كل منهما في نهاية البعد عن الاخر ضرورة بان كون الجهة ذات وضع غير منقسمة وذلك اما ان كون في خلا او في ملا والكلا مع انها ممتنعة الوجود يلزم تخلف واجهتان مختلفتان كيف تجتمعان بالخلا فهما كونان في ملا ولا يتم اما ان تتحدا بالجسم واحد او اكثر فان كان المحدد جسما واحدا فاما ان كون مستديرا او غير مستدير فان كان مستديرا فاما ان كون على سهل الاحاطة او على سهل المركز فعلى الوجه الثاني تتحد احدى الجهتين ولم تتحد الاخرى فبقى ان كون على وجه الاحاطة وذلك اما ان كون باقتراض صدرين في سطح واحد فكان اختلافهما باختلاف متقضيين في النوع مختلفين بالعدد والتالي محال والمقدم مثله فانه اذا يصح تحدد بها بالجسم المستدير الموجود على سهل الاحاطة بجهتين بان تتحد احدى الجهتين بهو الاخرى بجويه وبذا هو المركز او ما في حكم المركز وان كان غير مستدير فلا يصح ان يحدد

لانه غير طبيعي اذ كل الطبيعي مستدير ولا شئ من الاجسام الغير الطبيعية محدد الجهة ولا يجوز ان كون جسمان يحدان الجهة الاعلى سهل الاحاطة والمركز وذلك لانه اذا فرض لاحدهما وضع وفرض الاخر منه بجانب منه امكن اختصاصه بذلك الجانب منه لامكن اختصاصه به بعينه من بين سائر ما يشاركه في النوع بعد عن الجسم فلا اول بطبعه لان طلب ذلك الجانب دون سائر ما يشاركه ان كان لانه مباين لسائر الجوانب فكان له اختصاص وكان ذلك الاختصاص بسبب جسم اخر فكان التحدد بالجسم الاخر لا به اذ لو كان التحدد مع جهة هذا الجسم لكان حيث كان حاله كما لم يزل هذا الموضع بعينه وقد فرضنا اختصاصه به هف والكلام عايد الى ذلك الجسم فهو اما مباين لما فرضنا اولا يختص منه في جانب فعاد سبب الاختصاص وان لم يكن طلبه لكونه مباينا لسائر الجوانب فلم يكن التحديد بهذا الجسم بل بجسم لا يختص بجانب دون جانب مع الاول فالمفروض خلافه وان كان احدهما محيطا بالاخر وكان التضاد في وضع الجهتين على سهل المحيط والمركز فكفر الجسم الواحد المحيط بتحديد الطرفين لان الاضافة يثبت المركز فثبت غاية البعد عنه وغاية القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر ولا يكون المحيط لان القرب يتحدد به فقط دون البعد فثبت ان المحدد للجهتين جسم واحد محيط بالكل لا حيث هو واحد بل من حيث له حدان محيط ومركز ولهذا قال ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان قوله مدبرة ومما يدل على ان مامنه الجهة المفروض انه هو لا غير لا ينقسم واعلم ان معنى القسمة المقدارية وهيهة كانت او خارجة احداث اثنينية في المقسوم بساو كل واحد منهما الاخر ويساويان للمقسوم في جميع ما لهم الصفات الا التعيين المقداري ويلزم من المساحة والحدود فرض انقسام المحدد بما هو محدد ولو جاز ان كون كل

جزء اجزائه متصفا بانه محدد على حسب مقداره المعين وليس كذلك هف فعلى ان المحدد لو قبل القسمة لم يكن انقسامه من حيث هو محدد بل من حيث هو جسم كسائر الاجسام قوله مدبرة ولا شئ لكان نسب الى مكان بانه فيه اذ ظاهر عبارته ان المكان هو الجسم المحيط من حيث انه محيط كما ذهب اليه بعض الفضلا واما قوله وهو باطن حاويه الاقرب فلا يخفى ما في ذلك لاحتمال ان كون الاقرب صفة للباطن لا للحاوي وذلك لان الجسم الحاوي اذا انقسم بنفسه يبن باطن وظاهر كون باطنه مكانا للمحوى لا ظاهره واعلم ان القوم اختلفوا في ماهية المكان بعد ان اتفقوا على علاماته واماراته فمنهم من ذهب الى انه الخلا ومنهم من ذهب الى انه واجب الوجود ومنهم من ذهب الى انه الهيولى ومنهم من ذهب الى انه الصورة ومنهم من ذهب الى انه البعد المجرد ومنهم من قال انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولما كان فساد المذاهب الاربعة الاول ظاهرا اما لارباب التحصيل ووقع النزاع بينهم في المذهبين الاخيرين فقال قوم بانه البعد المجرد الداخل لابعاد الجسم وهو المنسوب الى افلاطن وقال اخرون انه السطح المذكور وهو المنسوب الى ارسطاطاليس واورد على مذهب البعد الاشكال من وجوه منها ان تداخل المتقدرات ج ومنها ان البعد بما هو بعد يصح عليه الحركة وذلك يستلزم عدم شاهد الامكنة في مكان واحد وبكذا ومنها امتناع وجود بعد مجرد عن المادة لما مر في مبحث الهيولى وورد مذهب السطح بانه يلزم منه سكون المتحرك وتحرك الساكن وعدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا وحصول الجسم في طرف موهوم وتقدمه اياه مع ان الضرورة قاضية بوجود المكان والمتمكن يجب ان كون مساويا للمتمكن واذا كان سطحا لم يكن كذلك ضرورة ان المكان قد يزداد مع بقاء المتمكن وقد

يكون بالعكس ولم يكن المتمكن تاليا للمكان مع وجوب ذلك فهذا شئ لما يرد على المذهب والحكم بانه الجسم الحاوي من حيث انه حاوي كما اختاره بعض الفضلا سالم عن جميع ما يرد على البعد وعن اكثر ما يرد على السطح ولا يخفى ان دفع الايرادات المشتركة بين هذا المذهب والسطح اسهل عن هذا وهو اوفق للعرف وعند الغطة السليمة دون السطح فانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه واما الحكم بعموم الامكنة فمجموع كاسقف بيت قوله مدبرة وللحاوي لا مكان له اقول اذا اخذ العالم الجسماني بجميع اجزائه شيئا واحدا كما اخذه الفلاسفة فانهم اخذوه شخصا واحدا بالطبع واحد ونفس واحدة فجاز لكون امر محسوس سالما بالفعل ولا بالقوة اذا المحسوس بما هو محسوس بالفعل هو وجود وضع بالنسبة الى الجوهر الحاس والوجود الوضعي للشئ لا يكون الا بالنسبة الى ما يباينه في الوضع داخلا فيه او محيطا به او منفصلا في جهته وليس للمباين للعالم بهذا المعنى وجود لا بالفعل ولا بالقوة قال العالم بكله غير محسوس فالعالم الجسماني بجميع اجزائه اذا لم يكن محسوسا فالفلك بالطف اجزائه الذي هو كالطيف الترب في قلب الانسان وهو عرش الرحمان بل يوجد متوسطا بين العالمين المعقول والمحسوس ذا وجهين اليهما فلا مكان له ولا وضع اصلا والحق ان المحدد للكل هو الله سبحانه الواحد بطبعه وعقله وقال الشهرزوري في الشجرة الالهية فالعالم كالكرة واحدة وبيضة واحدة لا مكان لها فيجب ان يكون المحيط الذي لا مكان له روحانيا متصلا بافق العالم الاوسط قوله مدبرة البرزخ الميت لا يدور بنفسه كالجسم الذي ليس فيه حيوة نفسانية وهذا المعنى يشمل الاجسام الجمادية والنباتية والاجسام التي مواد واجساد للصور الحيوانية والنفوس النطقية كجسمية الفلك وغيرها فان مفهوم الجسم

وما يجري مجراه كما يصدق على الذهن بمعنى النوع يصدق على الذهن بمعنى المادة وقوله بنفسه
اي بحسبه احترازعما يدور بغيره وبحيث بوجوده سواء كان مايقوم وجوده اولم يكن كذلك
كالكرة المدحرجة واعلم ان الشيخ العلامة ذكر اقسام الحركة فحصرها في القسرية والعرضية
والارادية والطبيعية وقد بقي قسم اخر لم يذكره وهو التسخيرية وذلك لان حركة المواد و
الاجساد والابدان بحركات ماير فيها من الطبايع والصور والنفوس ليست من القسرا
الذي ذكرناه فان هذه الحركات ليست ذاتية لها ما هو عادة بل بما هو محصلة انواعا وقد تمر
الفرق مرارا بين الجسم بالمعنيين فيكون حركاتها قسما اخر سمي تسخيرية ومن هذا القبيل
انفعال السافل من العالي فان طبيعة تسخر المادة في تحريكاتها وميولها والنفس تسخر
الطبيعة في اغراضها وقصودة الشهوية والغضبية والناطقة تسخر القوى الحيوانية
في انفعالاتها واستكمالاتها متوجهة الى العقل والعقل يسخر النفس في افاعيله العقلية
توجهها الى الخير الاقصى والذي يسخر الكل هو افاضة الجود والرحمة الذاتية وهو المبدء والغاية
في كل الاشياء الا الى الله تصير الامور وطاعة الملائكة بوجه كطاعة الحواس للنفس
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون قوله وهي سرعة كل نقطة نقصد نقاط
الاولى ان يبدل كل نقطة كل وضع فان الحدود الانية في كل حركة في مقوله هي افراد
تلك المقوله وحركة الفلك وضعية فيكون حدوده الانية في كل حركة في مقوله اوضاعا
وهيئة الحدوث بحسب الوهم استدلوا بكون حركة الفلك ارادية بانها تتوجه الى حد ثم
يرجع عنه وليس ذلك من شان الطبيعة اذ الجسم اذا توجه بطبيعته نحو شئ فاذا وصل اليه
سكن عنده فلم تكن حركة الفلك طبيعية وههنا اشكال وهو ان نفس الفلك ليست ذات

ادراك مختلفة واغراض متفننة حتى يخالف فعل نفسه فعل الطبيعة بل طبيعة الفلك و
نفسه شئ واحد كما هو الحق عندنا والاولى ان يستدل على هذا المطلب بان الطبيعة المحضة ليست
مقاصد ما ومبادئ لها الا بحسب ما يليق باحوال الجسم بما هو جسم وهو سراب المقادير والجهات
والامكنة والاحياز وليس الموافق لمحال الجسم المعين بما هو جسم الا امر محصور في مكان
او وضع لا يتعداه فلا يكون مطلوبه الا مكانا ووضعا الا واحدا وكذلك في الاحياز والمقادير فلا يكون
واحدا بالعموم ولا مختلفا بالاعداد فان ذلك شان الوجود العقلي والوجود الجسم مقصور في قدر
معين والفعل الجسماني لا يكون غير متناه وحركة الفلك عندهم غير متناهية فلا تكون حركة
طبيعية قوله مدبرة فلا بد ان يكون شئ مع حركات الافلاك بالعرض اه لا يخفى عليك ان تحرك
الحيوي حركة الحاوي بالعرض انما يصح اذا كان محالها في المحور والقطبين او يكون الحركة انتقالية
والا فان كان غير ذلك كالحركة في الافلاك الكلية فلا يجوز ذلك ولا انتضاعفت الحركات لتلك
القمر الا ترى الاناء المملوء مع ما يحركه الماء اذا تحرك حركة وضعية لم يتحرك فيه متعلقا مع نقله
الطبيعي الموجب للصوق بالاناء فكيف بغيره وذكر الامام الرازي ان تحرك الافلاك الثمانية
بحركة الجرم الاقصى لاجل سبب نفساني فان نفسه قاهرة على تحريكها وهذا ليس بشئ فان
تاثير النفس في غير بدنها لا يكون الا بمشاركة البدن وقواه وهي لا تكون الا بحسب الوضع
فيرجع الامر الى حركة قسرية او حركة بالعرض وهما باطلان في الفلك كما مر واما ثانيا فجوهر عقلي
مرتبط كونه عقليا بشئ من الافلاك فحركة لا تكون الا بواسطة جوهر نفساني بدني فيكون
الحركة ذاتية نفسانية ولا يكون اختلافها وتعددها لان البسيط لا يفعل حركتين مختلفتين
ذاتيتين قوله مدبرة حي بذاته فيكون نورا مجردا اه راى المتصان كل حي بذاته مجرد وقد

مر ضعف دليله لا يلزم من كون الشئ مدركا للجزئيات ان يكون مدركا له لذاته بذاته لا بصورة زايدة
على ذاته كتخيل الكوة وذهب المحقق الاول ان تحرك كل فلك على سبيل المباشرة قوة منطبعة وفيها
تحرك اخر على سبيل الاعداد والتشويق وهو عقل مفارق وليست لها نفوس ناطقة مثل نفوسنا
وهذا هو الحق عندنا بدليل لاح لنا ليس ههنا موضع بيانه وان كان خلاف ما اعتقده الشيخ
الرئيس والمصنف واتباعهما قوله مدبرة فيكون المقصد نزري اه لهم في اثبات المحرك اصول و
العقلي للافلاك طريقان احدهما جهة الغاية وهو ان حركاتها غير مشابهة فلا بد من فاعل
غير مشابه بالقوة وذلك هو الجوهر العقلي والثاني من جهة الغاية وهو الذي اشار اليه ههنا
تقريره ان مقصود الافلاك وما فيها ليس امرا حاصلا والا لما طلبته لاستحالة طلب الحاصل
ولا مطلوبا بالجزئية فعيا فوقعت ان نالت او يأست ان نالها والحركة دائمة فلها في
حركاتها غاية هي مطلوب كل فلز منها ارادة كلية موجبة لعلم كلي دال عليها جوهر عقلي لكن الحركة
المنبعثة عن ارادة كلية لا يوجدا الا وينضم اليها قاصدة ارادة جزئية تباشر تلك الحركة
او نسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة ولا بد من مخصص جزئي يدرك خصوصيا
اجزاءها المادية فمقصود تلك الارادة الجزئية يجب ان يكون من جزئيات الغاية الكلية
اذ لم تر وريا تها فمقصود ما امر حيواني من جلب نفع بالشهوة او دفع ضر بالغضب وبقي
من جزئيات غير متصور فيها لاختلاف المزاج لدى اجسام واحوال متضادة ولا التيام ولا اخوات في
ولا مزاج لها لمكانه ولا مضاد لكيفيته فمقصود ما خارج عن اغراض الحيوان العنصري من اللذة
والدفع والشهوة والانتقام واما امر وهي غير ذلك من غرض مظنون كطلب ثناء او دفع
ذم ميت وهو انتفاء بعد لوجوب حركاتها بايجاب محركاتها واستتباعها لغاياتها الجزئية

فيكون غرضها امرا عقليا وليس ذلك نفعا للسافل اذ قد رد عنده الا على سبيل التبعية شبحا
للخيرات الدانية اذ المقصد الكلي قاصد بحب ان كون اشرف من قاصده فيما يقوم قاصدة فيحركها لمقصد
اشرف من نفوسها اما ينال ذاته او تشبه بصفته له تشبها اما وضعيا فلزم الوقوف او
تشبها بحركته دوريا وهو المتعين فالمتشبه يجب ان كون جوهرا كاملا عقليا متعددا حسب تعدد
هذه النفوس والا لما اختلفت الحركات فاختلفت المبادي والغايات حسب تعدد الكرات
هذا هو المأثور منه وقد ذكرنا ما يرد عليه في رسالة حدوث العالم بما لا مزيد عليه والعلم بالاسرار
عباده المشتاقين قوله مدبرة فان له قولا في نفسه وفي الاول اه يريد اثبات نكتة الحجة
في المنع الاول لجواز صدور الكثير منه فاثبت له اولا جهتين فقرا بنفسه وفي الاول وهذا
بازاء ما ذكره المشاؤون من المهية والوجود ولا يخفى عليك ان اثبات المهية والوجود اليق بهذا
المطلب وهو اثبات الكثرة في المنع الاقرب وذلك لان الوجود مجعول بالذات كما اشرنا اليه
سابقا والمهية مجعولة بالعرض فحصل من اتحاد كثرة ما وغيران يقع في وحدة الجاعل الحق اذ الجعل
واحد وهو جعل الوجود والمجعول متعدد بحسب الضرورة ثم يلزم من تعقل وجوده وهو عينه
وجوده وتعقل المبدء له وتعقل لمهية الممكنة وهو غير وجوده فيكون صورة زايدة لان تعقل
الشئ وان كان ذلك الشئ عدميا كالمهية وتخوا به وان كون صورة وجوده فجاز اثنينية
من هذا الوجه ولو كان تعقل المبدء صورة زايدة لحصل التثليث المذكور بكثيرهم والحق ان
مشاهدة المفاض عليه لفيض ليس بامر زايد على وجود المفاض عليه اذ قد رد وجوده بنال منه
واما مسلك المصنف في هذا المقصد فضيه ان جهة الفقر هي النور الاقرب ان كانت عبارة عن
نقصان ضرورية عن نورية النور الاول وهو عين مهيته البسيطة النورية كما ان كمال النور

الاول وغناؤه بعينه فانه لما تقرر عنده ان الشدة والضعف ليسا بامرين زائدين على الماهية البسيطة النورية وان كانت عبارة عن كونه مجعولا للغير فهو انكف هوية البسيطة وهوته عين هوية الاول فليس في النور الاول شيئان حتى نتفكك تصورا حدهما في العقل عن تصور الاخرى بخلاف سائر الماهيات الموجودة فان الماهية كلية يجوز تعقلها ذهنا وحملها على غير هوية العقل الاول مع افراد كثيرة فرضيه لا يستلزم الماهية شيئا منها لذاتها وان امتنع الوجود الا واحدا منها ويعرض لها الكلية والامكان لاجل نفسها واما الوجود فيخالفها في هذه الصفات كلها لكونه جزئيا متشخصا موجودا في نفسه واجبا بالاول وبسائرها في الحقيقة مباينة النور للظل والاصل للشبح فهو الحرية باسم الضوء فيخاله مهية ووجودا لا الذي ذكره المصنف سماه الفقر اذ لا تحصل له لا في الخارج ولا بحسب نحو من المراتب قوله

الاقرب

مدبرة فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار آه بدلا الاشراق ان كان مرجعه النور الاول فهو احدى صرف كما مر فيلزم صدور النورين من جهة واحدة في مرتبة واحدة وان كان من جهة النور الاقرب فيلزم ايضا صدور نورين من جهة واحدة في مرتبة واحدة احدهما بهذا الاشراق والاخر النور الثالث واما الاعتذار الذي ذكره في استناد النور الاقرب والاشراق عليه الى نور الانوار فليس بشيء وذلك لان جهة القبول في البسيط ليست مغايرة لجهة الفعل كما مر فان القبول الذي يغاير الفعل عبارة عن نقصان و عدم يجبر بالتكميل والوجود وذلك لا يكون الا في المادیات والعقل المفارق كيف يكون في اول كونه ناقصا مفتقرا الى عارض يكمل به وجوده والعرض للكل الجوهر وان سلم ذلك

فلا يتصور ذلك في المبدع الاول اذ لا امكان اشرف من امكانه لان فاعله اشرف الموجودات ولا يتصور جهة اشرف من واجب الوجود ولو امكن كمال امكاني اعلى من كمال المبدع الاول للزم ان يكون هو الوجود جهة اشرف من واجب الوجود وقد ثبت ان المبدع الاول هو الابداع على كمال الامكان بحسب ذاته وذات ممكن غير وسيلة وبالجملة ليس في عالم العقل جهات قابلية وفاعلية متعددة والجهات كلها منحصرة هناك في الفاعلية والقابلية لا غير والبديهة الاشراقية تحكم بها قبل الرجوع الى البرهان فان العبد الاعلى والملك المقرب كيف يلتفت الى غير الحق الاول وكيف يزيد في اشراقه ما سوى نور الانوار فلا تمام الا بالله فهو راجع كما انه بادئ منه قوله مدبرة فليس الامر كذلك المستنير آه قلت ما فيه وذهب اليه الفاضل المدبر يريد بذلك ايضا ان وجود المحسوس بما هو محسوس وجود رابطي للنفس المدركة وحضور جميع ادراكي لها والحاضر بذاته عند جوهر مدرك لا يكون الا له علاقة روحانية بها والمادة الجسمانية مستحيلة الاحضار عدام والحجب والظلمات وليس وجودها في نفسها الا وجودا مغايبا عن ذاته وما هو غايب عن نفسه لا يكون حاضرا لغيره الا بصور زايدة عليه فالحاضر بالذات عند النفس وكل جسم مع جهة قوته المبصرة جسم نوراني شعاعي فايض منها على تلك القوة فيضان الضوء المضيء بالذات فيحيط النفس به احاطة الفاعل بالمفعول والقوة المبصرة بفعل مزدوج مع الانفعال لا بان يحل فيها بل بان يخصص بها وجوده عن النفس صقع شاسع منها كما في التخيل على مذهب الشيخ الا ان الابصار اشد ضوءا واوجح الى حضور المادة المخصصة وشرائطها ما دامت النفس في هذا العالم مع التخيل واما في الاخرة فلا فرق بين التخيل والابصار فيصير الغيب شهادة ومع العلم عينا قوله مدبرة الجواد افادة ما ينبغي

للعوض آه زعم بعض الناس ان هذا منقوض بالادوية المصحة المزيلة للمرض والنار المنضجة للطبخ والحجر المدر للبول المسقط للسقف فوقع على راس عدو انسان فمات اذ يصدق على كل منها انها افادت ما ينبغي للعوض والجواب ان هذه الافعال الطبيعية انما اعراض وغايات في فاعليها الذاتية فان الدواء المزيل للمرض فعلها بالذات احداث كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة وكذا فعل النار احداث الحرارة في ما يجاورها وهكذا سائر الفاعلات الطبيعية كالحجر ونحوها فان لها في فاعليها الذاتية كمالات راجعة اليها ولا يفيد غيرها شيئا الا بالعرض وان الحجر الساقط فعلها بالذات هو حركته الطبيعية لا غير وقبضها استغاثة كمال منها لنفسه وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي لا يكون بالذات وذلك الوقوع لا يقتضي الموت بالذات بل تفرق الاعضاء والموت بسبب اخر والمقتضي لموت احد بالذات لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان الا بالعرض وذلك انه لا يقتضي فايدة له الا بالعرض فلا جواد الا هو على مرتبة هو فاعل بالطبع او بالقسر او بالعرض وبالقصد وهو الذي ليس له سنوح حال واشتياق كمال قوله مدبرة فان لها خطبا اخر آه الخطب بالوحنا اليكم يراد به كل ما يتمثل للنفس فلا وجود اخر غير مادي وليس وجوده للنفس من جهة مادة جسمانية ظلمانية ولا من جهة قبول النفس اياه بل يشاهد النفس تلك المثل في العالم الاوسط بضرب من التفعيل قوله مدبرة فلا بد من النورين نور ابصر ونور مبصر آه جعل احد النورين هو الضوء القائم بالاجسام النيرة او المستنيرة والحق ان المبصر بالذات ليس هو ما عنده بل ذلك مع الشرايط والمعدات في هذا العالم للنور الذي هو المبصر بالذات وذلك النور هو متحد بالنور الباصر اذ به يصير الابصر ابصرا بالفعل بعد ما كان بالقوة وليس من شانه ان يدركه غير باصرة نفسه والضوء الخارج ليس كذلك هذا

في جميع الادراكات فان المس بالمحسوس ينقسم الى المحسوس بالقوة وهو الصورة الخارجية كالضوء فيما نحن فيه والمحسوس بالفعل وهو لا يكون محسوسا لغير جوهر الحاس بل هو متحد مع الحاس اذ ليس الاحساس كما هو المشهور من ان الحس يجرد صورة المحسوس من مادة الى مشاع انتقال من المنطبعات الى موضوع اخر او لانه ينتقل الحاسة الى ان يدرك وجود المحسوس من مادته بل لان فيض من الواهب صورة نورية على قوة من قوى النفس يحصل بها الادراك وهو المحسوس بالفعل والحاسة بالفعل واما قبل حصولها فليست القوة الحاسة ولا المحسوسة وبذا سمع ظهوره قد غفل عنه جمهور المتسمين بالحكمة فزعموا ان القوة الحاسة المعراة عن الصورة يدرك الصورة الحاصلة وليت شعري اذا لم يكن في ذاتها صورة تصور المحسوس فبأي شيء يتلبسها ابتداء العارية بنا ان تلك الصورة وذلك تجرد وبأي ذلك الامثل ان يصير الاعلى شيئا او ينال تلك الصورة بتلك الصورة فتكون تلك الصورة حاسة ومحسوسة والغرض خلافه هذا او بصورة اخرى مضاعفة فيعود الكلام ويمتد الى غير النهاية فان قلت انه اذا حصلت الصورة للجوهر الحاس فلا يكون عاريا قلت لو كان حصولها له كحصول الصورة للمادة فالمادة بها يصير شيئا معينا بالفعل وليست هي ذاتها شيئا من الاشياء المعينة بالفعل فكذلك يجب ان يكون من القوة بالصورة الحاصلة فيها شيئا معينا محسوسا بالفعل مبصرا معينا او مسمعا معينا او غير ذلك فهو كون بوجود تلك الصورة حاسة ومحسوسة بالفعل قبل وجوده ما ولا بد ونهاية ان كان حصولها كحصول اشياء خارجة عن ذات الشيء كوجود السماء والارض في الخارج او عارضة له فالحاصل منها بالحقيقة ليس الا اضافة محضة وحصول الاضافة الى شيء ليس حصولا لذلك الشيء بالحقيقة والاضافة مع ضعف الاشياء حصولا وكذا حكم العوارض

الاوحه لاستغنا الموضوع عنها في تحصيل النوعي والشخصي على ان المحسوس قد يكون جوهرا
اوعرضا جوهريته ان الصورة المحسوسة بالفعل هي بعينها حس وحاسة ومحسوسة وكذلك
القياس في صيرورة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل وهذه مسئلة شريفة القدر وردة
نبيهة الدهر لا يعرف قدرها ولا يبلغ غورها الا العالم الرباني قوله قدس سره اعلم ان لعينك مشاهدة
وشروق شعاعه آه يريد اثبات ان لكل نور عقلي اشراقا وعليه من العالي مشاهدة لرايه بهذا
المثال ولا يخفى عليك ان موضوع هذين الامرين ليس امرا واحدا فان محل وقوع الشعاع
هو صفحة الحدقة وموضوع المشاهدة هو القوة الباصرة فاين سطح الحدقة من القوة وايضا
وقوع الشعاع على البصر محاله دخل في الابصار بل شرطه وقوع الضوء على البصر ولهذا
يرى في الغار المظلم الاشيا الخارجة عنه التي تكشف بها الضوا والعجب من الشيخ قدس سره
مع جلالة شانه ووثاقة برهانه كيف عول على هذا المثال الضعيف في قاعدة عليه يبتهم
بها غاية الاهتمام عنده قوله قدس سره فلعالي على السافل قهر آه لان كل عال عال على السافل
وله كمالية الوجود بالقياس الى السافل وللسافل نقص بالقياس اليه والناقص مقهور
تحت كمالة اذ به يتم ذاته وتمام الشي يزيد عليه في مايه ذلك الشي اشي ولهذه القاعدة
امثلة كثيرة في الكم والكيف فان القوس دايرة ناقصة اذا تمت كانت دايرة بالفعل
وانقهر وجود ما بوجود الدايرة وكذا السواد الضعيف اذا اشتد في سواديته وصار
كاملا لم يبق وجوده الناقص والطوى نقصه في كماله ولنا البرهان الموعود بيانه في شكل
هذا المقام قوله وللسافل الى العالي شوق وعشقه آه العشق هو الابتهاج بحصول
حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج وهو لا يوجد الا فيما لم يخرج

جميع كماله من القوة الى الفعل كالنفوس وما دونها واما المفارقات النورية فهي بريئة عن
الاشواق وكل مشتاق نال من معشوقه شيئا وفاته شئ كمن تمثل له محبوبه في الخيال ولم يتمثل في
الحس فيريد ان يتم وجوده الخيالي شهودا عينيا قوله قدس سره وبعشقه هو نفسه بيان بين
انه تم اجمال الاشيا انتهاؤها جاذبا له وهو الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة والغبطة والسرور
وان الملائكة المقربين الذين يستقام البرهان على كثرة وجودهم هم الابتهاج بمطالعة جمال
الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاج جرم كمال النفوس وبقية الدعوى يتم بتحقيق اصول الاول
ان يعرف معنى اللذة والالم والية الاشارة بقوله وليست اللذة الا الشعور بالكمال المدرك
الملايم بوصف منه الالم لانه مقابلها والاشيا يعرف باضدادها وينبغي ان يعلم ان
كل واحد عبارة عن صفة تتبع الادراك للملايم او المنافي بل الادراك اسم عام وهو منقسم
الى اللذة والالم وليس احدهما فهو غير زايد على الاقسام والثاني ان عينية الكمال مطلقا
لا يكفي في تحقق اللذة بل لا بد وان يكون هناك الشعور وجود الكمال وجودا عينيا لا
ذهنيا اذ رب الانسان قد تصور محبوبه ولم يلتذ به لان اللذة تابعة للوجود ولهذا نجد
المصاب الكمال بالحصول والثاني ان يعرف ان لا كمال قوة وكمالها هو ما يكون مرتسما
او فعلها الذي هو مقتضى طبعها مع غرافة وابجكه بايتم بها نقصها لو كانت ناقصة

الشارح ج

ولاجل ذلك قال مر حيث هو كمال واما الذي ذكره المصنف توجيها لهذا القيد بقوله لانا اذا
ادرك حصول الكمال مر لا يعتقد كماليته لامتد بحصوله ففيه نظر لان كمال كل قوة انما حصل
لها وجد فلا بد وان يلتذ به تلك القوة ولا يتصور فيه عدم حصول القوة اخرى ولم تعتقد
كمالا عقليا فلفقد عزيزة القوة العقلية التي هو كمالها فيه او لعدم حصول ذلك الكمال

على ما وجوده فان مثل شيخ الرئيس غير وجوده ذلك الكمال كامر والرابع ان تفاوت درجات
اللذة بقدر تفاوت الكمال الوجودي والقوة المدركة لها فكلما كانت القوة اقوى في نفسها
واشرف بجنسها كانت لذتها اقوى فان لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ولذة
الجماع بحسب وفور شهوة الجماع وكذلك لذة الانتقام بحسب شدة الغضب فعلى هذا لذة العقليات
اقوى واشرف في جنسها من لذة الحسيات ولذلك يختار العاقل اللذات العقلية على الماكولات
والمحسوسات واما تفاوت الادراك فكلما كان الادراك اشد كانت اللذة اتم ولذلك لذة النظر
الى الوجه الجميل على قرب وفي موضع مضيء اتم من لذته في ادراكه من بعد لان ادراكه من القرب اشد
والخامس هو نتيجة الاصول السابقة ان اللذة العقلية لا بد وان تكون اقوى من اللذة الحسية
فانا اذا انظرنا الى القوة وجدنا العقلية اقوى واشرف من الحسية لانها لا تكون
دائما متفعلة عادتها وتفسد بادراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العاس في الضوء ولها
في الظلمة والضوء القوي يفسدها وكذا صوت القوي يفسد السمع فان توقش في الاخير
بان فساده لرجوة امر لمسي فلا يضرنا وان سلمنا تفعل مدركاتها القوية من ادراك الخفي بعدها
والمدركات العقلية الجلية يقوى العقل ويزيده نورا كيف والقوة العقلية قائمة بنفسها
لا بانفعال عن الغير ولا يستحيل الحسية جسم مستحيل سايل زايل
ادراك الحس من وجوه اذ يدرك الشي على ما هو عليه من غير ان يقترن به ما هو غريب له
بخلاف العقل اذ العقل يدرك الاشيا المجردة كما هي ويجردها عن قرايبها الغريبة وايضا
فادراك الحس تفاوت فيرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا وادراك العقل يطابق المدرك
فلا يتفاوت واما المدرك فمدركات الحس الاجسام والاعراض الحسية الدايرة ومدركات

العقل الحقايق الكلية الدايمة الباقية وافعال الحق الاول الذي يصدر منه كل جمال وكمال
السادس انه لا بعد ان يحضر المدرك الموجب للذة ولا يلتذ الانسان لكونه غافلا او مشغولا
كالمتفكر العاقل عن الالحان الطيبة واليه الاشارة بقوله قدس سره فالغافل عن حصول الكمال
لا يلتذ او لكونه ممنوعا فاقة غريزية مزاجه كالذي يستلذ عن اكل الطين او شيئا حامضا لاجل
الفة فان طول المواظبة ربما يحدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ ما هو مكروه بالاضافة
الى الطبع الاصلي كالذي يريد مرض بوليموس فان جميع اعضائه محتاج الى الغذا وفي معدته
آفة تمنعه عن الاحساس بشهوة الطعام وقد يكون عدم ادراك اللذة لضعف القوة المدركة
كالبصر الضعيف قد يتأذى بما في ضوء وان كان ذلك موافقا للذيذا بالاضافة الى
الطبع السليم فاذن بهذا يندفع ما يقول لو كانت العقليات اذ لكانت لذتنا
بالعلوم والمعارف بعد ما يزيد على لذتنا بالحسيات والمشاهد بعد ما فيق سبب ذلك خروج
عن مقتضى الطبع بالعادات الردية والآفات العارضة ووقوع الالفة مع المحسوسات
واشتغال النفس بمقتضى الشهوات فان ذلك نازل بالنفس والقلب بمنزلة المرض
والخدر في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار محرقة وهو لا يحس به فاذا زال الخدر احس
وعاود العضو اوجعت مثل هذا الخدر فاذا فارق النفس البدن بالموت ادرك ما
هو حاصل للنفس من الم الجهل ان كان جاهلا او ردى الخلق ولذة العلم ان كان عالما وذكى
الطبع فيرجع الى المقصد فنقول ان الاول يدرك لذته على ما هو عليه من الجمال والبهاء وهو
مبدأ كل جمال وبهاء ومبدأ كل حسن ونظام فان نظر الى المدارك فهو اجل الاشيا
واعلاها وان نظر الى المدرك فهو انقص ذلك والية الاشارة بقوله قدس سره ولا اكمال

واجل مرموز الانوار وان نظر الى الادراك فهو ادنى منهما واشدها واوجهها واليه الاشارة بقوله
والاظهر منه لذاته ولغيره فهو اذن اقوى مدرك واتم مدرك باشدا درك بما هو عليه من الغبطة
والابتهاج فليتنظر الانسان الى سروره بنفسه اذا استشعر لكمال ما بالعلم على حقايق
الاشياء كلها مرموزا بالغبطة على جميع الارض اذا انضم اليه صحة البدن وجمال الصور وسعة الخلق في
ذلك لو اجتمع في شخص لكان غاية اللذة مع ان كل ذلك ناقص بالقياس الى ما للباري مستعار
من الغير وممحوض للزوال والا يرجع الى معرفة الامور وتسخير بعض جواهر الارض التراب نسبة
لها الى اجسام الافلاك فضلا عن الجواهر العقلية فقياس لذة الاول الى لذتها كقياس
كماله الى كمالنا وقد قال بعض العلماء لو لم يكن لمن اللذة بادراك جماله الا ما نباه ادراكه بها
المتقتضا الى جماله واستشعارا عظمته وجلاله لكان ذلك لا يقاس بها لذة كيف و
لا يدرك من ذاته وصفاته الا امورا جلية يسيرة قوله وهو سرمز فهو عاشق لذاته محب اى
لا يعشق غيره بالذات والاصالة لانه لا يعشقها اصلا لان ذلك بعد فان من احب
شيئا فهو يحب اثاره وافعاله كما انك اذا عشقت واحدا فبعشقه داره وغلامه وخطه
كل ذلك لاجله ولانه وسيلة اليه فالواجب ان يحب المخلوقات ويريدها ويبتهج بها لا
لاجل ذواتها بل لاجل ما صدرت منه وعادت اليه فلا يجب اذن الا ذاته
ولا يبتهج الا بذاته فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والشين قرا القاري بهن الشيخ
المنهي سرة قوله تعجبهم ويحبونه فقال لحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود
الا هو وما سواه صنعه والصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه والعرض ان محبة
الله للخلق عايدة اليه ومع ذلك قال الشيخ الرئيس في التعليقات ولو ان انسانا عرف

الكمال الذي هو واجب الوجود ثم كان ينظم الامور الكثيرة على مثاله حتى كانت الامور على غاية
النظام لكان عرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود
بذلته هو الفاعل للاشياء فهو انما كان الغاية والغرض وقال انه فيها لو كانت اللذة شاعرة
بنفسها وكانت مصدر الفعل عنها لكانت مريدة لذلك الفعل لاجل ذاتها فيكون فاعلا
وغاية اشهر واقضى كل ممكن له نقص في ذاته وله وجود من الاول فالوجود لذيذ له لذاته لانه خير
محض والنقص مكروه لذاته لانه عدم وشر فالواجب يحب الاشياء بقدر ما لها من فيض
وجوده الاتم وقول الحكماء ان العالي لا يلتفت الى السافل لا يناني ذلك اذ المنفور هو
الالتفات الى السافل لاجله لا لاجل العالي قوله وهو سرمز وعشوق لذاته ولغيره اه وذلك
لان كل محبة وعشق فانه متوجه الى ما هو خاصية واجب الوجود فلانه موجود قائم بالفعل
من كل وجه فله جميع وجوه الوجود والفعلية فايتما تولوا فثم وجه الله وغيره وان كان موجودا
من وجه فليس بموجود من جميع الوجوه وكل موجود هو ناقص من وجه بالقوة من ذلك الوجه فعشقه
وطلبه ان يزول عنه نقصه ويخرج من حد القوة الى حد الفعل فمطلوب الكل هو الكمال والتمام
فالعقول هم الملائكة المقربون وان كانت يحب اعتبار ذواتها المعقولة ناقصة لكنها
كملت بالاول يحب الواقع من غير اشفار فهم مستغرقون في بحر كرامة الله وعشقه وهاهنا
السماوية فهي راضية من وجه الى كمالها موجودة من وجه فلا يزال ينالون منه نيلا فعشقهم غير
خالص عن حرمان فلا يقعدون عن الطلب والتحصيل واما الانسان فهو في حد هو هو كمون
تارة بالقوة وتارة بالفعل واذا صار من حد هو هو بالفعل فلا يزال ينالون كمالاته بالقوة لا يناله
الكمال ما دام في البدن فلا يفارقه القوة الا في النشاة الدنيا بعض من الكاملين والكمل من

الموجودات التي هي دون هذه تصيب من الوجود والفعلية ولها قوة الانتقال من حال ادنى الى حال
اعلى فالعناصر تنقلب حمادا وتنقلب نباتا والنبات يسلك حيوانا والحيوان يصير انسانا
والانسان يصير ملكا وينقلب الى ايله سرورا وتحقيق ذلك يحتاج الى بيان طويل فالكل في
الهيولى مشتاقون اليه يطلبونه طبعا وارادة ويصيرون اليه الا الى الله تصير الامور قوله سرمز
فلا يقاس لذة لذة وعشق غيره الى لذته بذاته اه قد مر ان الملائكة هم نقص ذواتها بكمال واجب
فانهم يعرفون انفسهم بالاول فيجدون لذة وجود هم من الاول فهم ابدا في مطالبة ذلك الكمال
فلذتهم انما هي ذاته لا يزيد عليه ولكنها دون لذة الاول وهم فوق لذتهم بادراكهم انفسهم بل
كان لذتهم بانفسهم من حيث رأوا انفسهم يعشقه المستحيرين مثالا الذي يعشق ملكا من الملوك
فاقبل عليه يخدمه كان ذلك من حيث يحب خدمته وقومه ونسبه قوله سرمز فاعظم الوجود حظه
من المحبة والقهر وذلك لان المحبة يوجب ان يطلب كل احد كماله ان فقده ويحفظه ان وجده كما
قيل لولا المحبة لم يوجد الارض ولا سماء ولا بر ولا بحر وقيل لولا عشق العالي لانطمس الماء القهر
فيوجب ان يزول نقص الناقص بالكامل ويحبر عدمه بموجد حضرته قال الشيخ الرئيس في
خطبته لما تمس الكلمة الالهية قهارا لعدم بالوجود والتحصيل جبارا لما بالقوة بالفعل فالمحبة
والحكماء المتألهون كملوا بسبيان نور العشق والمحبة من جميع الموجودات على تفاوت مطلقاتها
فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها واليه الاشارة
بقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده قوله سرمز والانوار اذا كثرت بلغ مبلغها النظام الاتم
للناظر وان تكثرت الا انها يمكن ان تفي الى الوحدة فلانها واقعة على الترتيب والترتيب يجمع الكثرة
في نظام ووحدة وكل كثرة وحدة تهاب الحق لانها ابتدأت اعدادها منه ورجعت اليه وادها

اليه فلذا افضل النظامات وانتهاها قال ابو نصر الفارابي واجب الوجود مبدا كل فيض ومرتبة
بذاته على ذاته فلو الكل مرتبة واحدة من حيث ان الكل مرتبة ذاته ويحب الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة قوله سرمز ومحبته لنفسه مشهورة في فهم محبة نور الانوار قد سلف منا ذكر اصل
يستفاد منها سر هذا الانتهار لكل موجود وممكن تحت وجود الواحد القهار لما علمت ان حقيقة
كل موجود هو نحو وجوده والوجود والوجوب في كل مجعول بالذات في كل مجعول بالوجود هو الجاعل بالذات في
كل جاعل والوجود يتفاوت كمالا ونقصانا وتقدما وتاخرا واما وجود الجاعل الكل فاقدم من
وجود المجعول وان التقدم والتاخر كالمعقولين لكل موجود مستقيم بالذات او متاخر بالذات
وان المتقدم مقوم للمتاخر غير مقوم بالذات وان الناقص يتقوم بالكامل بتمام به وان تمام الشئ
احق به من نفسه فواجب الوجود احق بكل موجود من وجوده ونوره الى كل منير من نوره فهو
وجود الوجودات ونور الانوار وذوات الذوات وحقيقة الحقايق وكمال ووجود الاشياء
لا ينفك عن وجوده ويمتنع عند عدمه فمتى اذا لم يتحقق عند عدم العلة فكذلك لا يتصور لها
وجود في مرتبة من المراتب المتصورة او المفروضة مغاير الوجود الحق اذ وجود ما مستقيم موجود
الاول متحصل به والمتحصل بالشئ قوام وقوام كيف ينفصل في قوامه عن قوام ما يتقوم
به وبما يتصور حيوانا بدون الحيوة او اسود من حيث انه اسود بدون السواد فكذلك حكم الوجود
والموجود الحقيقي وقد لوحنا الى ان الوجود لذيذ وكمال الوجود اللذ وكل موجود محب لوجوده
وكمال وجوده احب عنده من وجوده فكل محبة لشئ يرجع الى محبة المحبوب الاول كما قيل انا
فواد حيث شئت من الهوى ما الحب الا للحبيب الاول فاما صاحب الفتوحات المكية في
الباب الثالث والسبعون ومائة واحد لا يحب الموجودات غيره وما في الوجود الا محب فالعالم

كل محب ومحبوب وكل ذلك راجع اليه كما لم يعبد سواه فانه ما من معبد يعبد الا بتخيل الالوهية فيه ولو لاما ما عبد معقول بما قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وكذلك احب ما احب احد غير خالقه وكل محب محتجب عنه بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدرهم والدينار والجاه وكل ما في العالم فانت الشعراء كلهم في الموجودات وهم للمعقولين والعارفون بالله لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا لغزا الا وفيه تعريف بحجاب العبودية وسبب ذلك الغيرة الالهية ان يحب سواه فان الحب بسبب الجمال وهو لان الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه وسببه الاخر الاحسان وما ثم احسان الا لله ولا محسن الا الله فان احببت الا الله فانه لم يحب فعلى كل وجه ما يتعلق المحبة الا الله اذ سواه كان المحبة منه او من غيره وقال فيه انه وسع علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فانه رتبه على صورته فكان له مثل مرآة يرى صورته في مرآة العالم فما احب سوى نفسه فعقول انه يحبكم لله على الحقيقة لان نفسه احب اذ الاتباع سبب الحب لانه لا يرى سوى نفسه وسبب الحب المنافاة وهو الزيادات وصورة العالم زيادة في الوجود فاحب العالم نافلة وكان سمعه وبصره حتى لا يحب سوى نفسه وما اقتضتها من مسئلة وما اوسع تقلبها من الوهم اشهر كلامه وقد اوضحنا تحقيق ما ذكره قبل بالبرهان

قوله درة بيضاء وهو نور عارض اه قد علمت ان الوجه لاثبات هذا النور العارض هو الانوار المفارقة عن المواد وجهات القابلية والاستعداد وكل ما يقوم بها انما يقوم بعد تمامها في مرتبة متأخرة عنها كالروائح المعلولة لا كالصفات المكملة قوله درة بيضاء النور الاخر لما حصل منه برزخ اه يريد ان يشير الى كيفية ترتيب الوجود وصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي البريء عن جهات التكثر مطلقا والى ضعف قواعد المشائين فيه فانهم جعلوا

ذلك بان قالوا ان الواحد من جميع الوجوه لا يكون ان يكون مبدأ للجميع من غير واسطة ولا مبدأ للجسم لانه كل جسم مركب من مادة وصورة ثم الاجسام ليس بعضها علة لبعض فيجب ان يكون المبدء الصادر منه غير واسطة جوهرا مجردا عن المادة من جميع الوجوه وهو العقل ثم العقل المبدء الصادر الاول لا يجوز ان يحصل منه جسم بحسب ما فانه يقف الوجود عنده اذ ليس الجسم علة للجسم كما علمت وان استمرت السلسلة اقتضى واحد لوا حد لا ينتهي الى وجود الاجسام فقالوا ليس الا ان العقل لوجوب بعلته وامكان في نفسه فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء اشرف وهو عقل اخر ولامكانه جسم فلكي وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعة من الافلاك وكون العقل التاسع علة لفلك القمر لوجوب افاد عقلا عاشرا وبواسطة تعقل الامكان فلك القمر ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها بجهة تعقل الامكان ويحصل من النفوس الناطقة بجهة تعقل الوجوب والامكان ما يحصل منه بتوسط معاونة اجرام سماوية وحركاتها واجرام عنصرية وانفعالاتها واستعداداتها صنع وجود كثرة غير متناهية على التعاقب والتشابه الذي لا تغير فيه والتفاوت في تغيره الى تغير واجب الوجود وهو محال بهذا طريق بقية كيفية ترتيب الوجود واورد عليهم المصنف درة بيضاء بان كلامهم وان دل على وجود العالم العقلي وهو صحيح لكلام معهم غير دول التصريح على انه لما كثرة عددية وافرة وهو انه صحيح ليس فيها كلام وعليه طرق البراهين واما ان هذه الكثرة منحصرة في عشر او عشرين او خمسين فغير معلوم ان فلك الثوابت لا فلاك كواكب مختلفة الانواع او مختلفة الاوائل المميزة المتميزة بعضها عن بعض فهناك اثار كثيرة لا يحصى فان كانت مختلفة الحقائق فظاهر انها لم يحصل من جهة واحدة ولا جهات متعددة وان كانت متفقة الحقائق فمميزاتها لم الا تحتى

والاعراض والمخصصات فيها كثرة واختلاف يستدعي ان له جهات كثيرة خارجة عن الحصر كيف والرسم بقطع في قول من يقول ان كل لاحق بهيئة فعن ابتداء زماني فان النوع اذا كان واحدا والاشخاص تختلف بالعدد فلها الواحق ميتازيه فلزم ان لا بد من كثرة في علل تلك الكواكب والجهات الثلث مع الشائي غير وافية بجميع ذلك ثم كل فلك لكوكب من السبعة افلاك محيط وغير محيط منها ما مركز مركز العالم ومنها ما ليس كذلك فالجهات الثلث كيف يحصل منها افلاك كثيرة بصورها ومواده ومقاديرها واشكالها الاربعة والكواكب والنفوس المدبرة لها ثم ما بال الشمس اكبر الكواكب وفلكها اصغر جميع ما هو فوقها من الافلاك والاعلى من الافلاك يحصل من العقل المحرك العقول والادنى من الادنى وما بحقيقة ما يتجلى بذات الاشياء الاعلى طريقة حكمة الاشراق فذكر ما هذا الفصل طريقة هرمس اوجدوا بحسب زعمه على طريقة المشائين في هذا الباب بتحمل الاشكالات لاجل اثبات اصول عقلية هي كونها افلاك روحانية فوق ما ذكروه سابقا كما انه تحمل الاشكالات التشابه وتقطة المعاني ذات غيرها في علم العينة باثبات اصول فلكية ذكرها صاحب التذكرة وتلميذه صاحب التحفة ضاعف الله اجرهما فوق ما اثبته الاقدمون من الرياضيين فان الروحانيات ارصادا كارصاد الجسمانيات فقال بعد توبين قاعدتهم قوله مدبرة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث اه حاصله كما اشار اليه في غير هذا الكتاب انه اثبات ان في العقول المجردة كثرة عظيمة وانه لا يأخذ الافلاك في التركيب اول ما يأخذ العقول الترتيب بل العقول يحصل منها سلسلة على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب نورية بينها طبقة من العقول يجري الطوليات منها على نسبها مجرى الفروع ويجوز عنده ان يحصل من مجموع اشياء ما يحصل من الافراد ثم يحصل

الفروع الاجسام من الاشرف ومن الاشرف والمتوسط المتوسط فمنها ما يكافئه ومنها غير ما يكافئه فالغير المتكافئات من الشرف الطولي الى المراتب النوعية والمتكافئات من النسب بالطوليات الموجبة تكافؤ الحاصلات منها من الثواني وعدد النوعيات كما قال ولا يعلم جنود ربك الا هو وبين العقول وهيئاتها النورية اللاهوتية نسب عددية كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله ان مبادي الموجودات هي العدد يعني بما ذكره ان في الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات هي انيات قدسية فعالة لا يزيد وعدها على ذواتها هي بسيطة ما في الموجودات واشرفها وبينها وبين النسب العددية عجائب يحصل منها في الاجسام عجائب نسب هي كانها ظلال وامثلة لتلك النسب هذا ما ذكره في غير هذا الكتاب والذي زاد في هذا الكتاب ان نور الانوار يقع منه على كل واحد من الانوار العقلية شعاع عقلي وهو نور ساذج وكذا كل عال على سافل فيحصل من هذه الانوار سلسلة اخرى وانه يحصل من مشافهة كل ما سوى نور الانوار لما فوقه نور اخر فيحصل من هذه المشافهات انه سلسلة اخرى هي المزدوجات وكذا من التراكيب بين افراد كل قسم من افراد قسم اخر اثنين اثنين او ثلاثة ثلاثة وكذا وكذا يحصل من كل قسم منها سلسلة اشراقية ومشابهة ومزاوجات بينها وكذا بينها وبين افراد سلسلة اخرى ومشاركة بسبب الجلال القهر والمحبة والعز والذل وغير ذلك من المعاني الروحانية فيحصل طبقات العقول وكذا وحدة وما بعد ذلك النسبة من العقل الاول وهي مبدأ غير ما من النسب كما اشار اليه بقوله نسبة الاول الى الثواني اتم جميع النسب وبعضها بالنسبة السلسلة العقلية بالطبقة حتى يشهد الى اواخرها فالنسب تابعة للعقول وكما ان العقول منقسمة

الى العرى وادنى فكذا النسبة وكان للعقول طبقة طولية هم الملائكة الاعلون وطبقة عرضية والثانى منقسمة الى طبقات الى ان تنتهى الطبقة سافلة هم الادنيون فلك النسب يكثر وصفوها وبهر تبها وانت ان اردت مثالا فانظر جواهر تلك النسب فانظر الى علم العدد فانه ينقسم الى احاد وعشرات ومآت والوف وفى كل مرتبة من مراتب النسب الاحوال غالبا كما يخفى فالاشتراكات التى بين العدد والمناسبات من الضعفية والنصفية والتثليثية والربعية العادية والمعدودة والمشاركة والصم والجذرية والمربعية والمكعبية وغير ذلك من احوال العدد متولدة من المشاركات والمناسبات العقلية فى عالم العقول بين اصولها وفروعها والاعداد بارزة الى عالم المادة والنسب مندمجة فى طريقة الشيخ مدسرة وهى حسنة محكمة الا ان فيها ريبا يجب التنبيه عليها احدها ما ترى ان اثبات النور الاشراقى السابق على النور القاهر نور الانوار وكذا على كل سافل من العالى من جهة جنسيته القابلية غير موجه عنده التفتيش لان الجهات لا تكون فى عالم الابداع الا فعلية وثانيها ان كون جنسية المشاهات زائدة على الهوية النورية الظهورية التى قوامها بالحق وحقيقتها عين الشهود والوجود العقلى بحاله غير معلوم اللهم الا ان يقال ان كل هوية نورانية دون الاول له نقص وفقر فى ذاته وله تمام وغنى بحاله واحد الاعتبارين غير الاخر فبكل من الاعتبارين يصير سببا للشئ الاخر ثم مراتب غناه ومتعاونة حسب تعدد الواسطة بينه وبين الاول فى ايجاده فبكل واحد من علله غنى اخر فيفيض عنه بكل غنى معلول اخر وثالثها ان التركيب بين الاشياء التامة الوجود بالفعل امر اعتبارى لا وجود له فى الاعيان وما لا وجود له لا يصير مبدأ لموجود اخر فان مجموع الواجب والعقل الاول ليس موجودا ثالثا غير كل واحد منهما وكل احاد ليست لها صورة وحدانية فلا وجود لمجموعها غير وجودات الاحاد

فبطل ما فرع على ذلك من اصدار الاشياء عن كل اثنين اثنين وعن كل ثلثة ثلثة وبطل اسوأ كان التركيب بين الذوات او بين الصفات او بين النسب قوله مدسرة محى ان القاهر الشافى يقبل من النور المسايح من نور الانوار مرتبتين آه منظور فيه من الوجهين الاول والثالث واعلم ان المحقق الطوسى ضاعف الله اجوره ذكر فى شرح الاشارات وغيره ومسلكا فى صدور الكثير عن الواحد الحقيقى وكان اخذه من كلام المقصد مدسرة مع تحريره وتقنين عبارته فقال انا فرضنا مبدأ اول وليكن آ ومصدر منه بى واحد وليكن ت فهو اولى مراتب معلولاته ثم من المجايز ان يصدر عن آ بتوسط شئ او ليكن ح وعن ح وحده شئ او ليكن ط فيكون ط ثانية المراتب بثلثة اشياء ثم من المجايز ان يصدر عن آ بتوسط ح وبتوسط ط شيئ او بتوسط ح وحده ثان وبتوسط ح معا ثالث وبتوسط ح رابع وبتوسط ط خامس وبتوسط ط وحده سادس وعن آ بتوسط سابع وبتوسط ح ثامن وبتوسط ح معا تاسع وعن ح وحده عاشر وعن ح وحده حادى عشر وعن ح معا ثانى عشر وكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب بالمتوسطات التى تكون فوق واحد صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم لو اجاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصر عددها فى مرتبة واحدة عن مبدأ واحد الشهر كلا مر وفيه ما فيه هناك عليه مرارا لكا لا يخفى فلا حاجة الى الاعادة قوله مدسرة كاشعة سرج فى حايط آه قد اشرنا الى ان وجود الاشياء وتحققها على ثلثة انحاء منها ما يكفر فيه وجود الفاعل فقط كالمبدعات عندنا ومنها ما يحتاج معه الى قابل يقبل من غير تغير

وحركة الفعالية وهو كالانوار الحسية الحاصلة فى الاجسام المستنيرة دفعة واحدة وكذا التصورات الاولية الحاصلة فى النفس من المفارق ومنها ما يحتاج معها الى تجدد عال وتغير قبول او انفعال وهو كالصنعوبة الشديدة يحصل فى الماء تدريجا فى القسم الاول لاستلزمه على احداث تعددا بتعدد الفاعل وفى القسم الثالث لا يجب ان كون تعدد الاثر مرجهة تعدد المؤثر ولا اشتداده مرجهة استعداده ولا انتفاء بحجاب ان كون تعدد الفاعلية اشتداد الاثر كالحرارة فى مثالنا استعداد اجزاء المادة المقتضية لشئ واحد فان الفاعل فى الطبيعيات وفى عرف الطبيعيين بحكم المعد والمعد يجوز ان ينعدم مع بقاء المعلم بحاله وعلى حد حاله واما فى القسم الثانى فحقيقة الانوار المحسوسة تقربها الى افق العالم الاعلى مما تغلب فيها الجهات الفعلية على الجهات الانفعالية فاشتداده لا كون الا باشتداد الفاعل بل لا اشتداد فيها واما لها شدة وضعف فقط لا اشتداد وتضعف الا بالعرض كوجود الحجاب وتراكمه شيئا فشيئا بين المنير والمستنير وكذا زواله تدريجا فبتعدمها اشتداد المستنير نوره وتضعفه بالعرض وبكذا شان الموجودات المتوسطة بين عالم العقليات والماديات فانها وان كانت مقدارية لكن حصولها مع جهة الفاعل وكالها وانقصانها بحسبه ولهذا ذهب الشيخ الى وجود الامثال واجتماعها فى محل واحد فى باب النور بخلاف الحرارة لان استحالة اجتماع المثلين فى محل واحد لا يجرى دليله ههنا لان التمايز حاصل بينهما بالفاعل بدليل انه اذا وقع حجاب بين المحايط وبعض السرج المضيئة له قل بحسبه نور المحايط وقع نور ذلك الحجاب ظل عليه وكذا يقع ظل من سراج عن سراج اخر بحسب كمية نورية جوهرية معلوم ان كل مرتبة من الضوء متعينة بالفاعل ويتعدد الضوء حسب تعدد فاعله لا دخل للقابل فى ذلك التعدد والاشتداد اذا كان القابل واحدا قوله مدسرة لكن لا اعلم

للرنج زيادة مع كل اشراق آه يعنى ان الاشراقات المتعددة الواقعة اذا كانت واقعة على جسم كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز المحل كالكواكب والسرج الواقعة على جسم لا شعور له بذلك الاشراقات لابرياد تها بخلاف الاشراقات المتعددة الكثيرة اذا وقعت على جوهر عقلى لا يغيب ذاته عن ذاته ولا حصول شئ ذاته عن ذاته فان له لا محالة شعورا بكل واحد مما يشرق عليه من الانوار العقلية وزيادتها فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات ومن كل واحد من مشاهداته من الانوار وانعكاسها نور مجرد عقلى وهذه الانوار العقلية الحاصلة باعتبار احاد الاشراقات المتمايزة والاشعة الكاملة وكذلك باعتبار احاد المشاهدات كلها مترتبة ترتبا طوليا فى النزول العلى وبهذا يتم سماء الانوار العقلية الاصول وذلك قوله مدسرة فيحصل عدد من القوابل المترتبة كثير بعضها مع بعض باعتبار احاد المشاهدات يعنى كما يحصل عدد من القوابل المترتبة باعتبار احاد الاشراقات لذلك يحصل باعتبار احاد المشاهدات لما علمت ان المشاهدة فى الشوق وفيض الشعاع قوله مدسرة ثم انه يحصل من هذه الاصول بسبب تركيب الجهات امور لا تحصل من هذه الاصول النورية العقلية التى حصلت مترتبة متنازلة طايفة منها باعتبار عدد الاشراقات فرادى وثنى وثلث ورباع وطايفة منها باعتبار عدد المشاهدات كذلك اعداد الانوار المجردة العقلية باعتبار الجهات العقلية التى فيها ومشاركات تلك الجهات العجيبة ومناسباتها الغريبة وميلها تاجر العلل الموجبة لما فى عالم الاجسام وعالم الاشباح وذلك كمشاركة جهة الاستغناء مع الشعاعات او بمشاركة جهة الفقر او بمشاركة جهة القهر معها او بمشاركة جهة المحبة معها وكذا بمشاركة جهة الاستغناء مع القهر تارة ومع المحبة اخرى او غير ذلك من التراكيب وكذا بمشاركة اشعة تلك الانوار بعضها مع

بعض وكذا مشاركة المشاركات بعضها مع بعض او مشاركة المباينات بعضها مع بعض باعتبار كل من جهات الاشراقات وجهات المشاهدات وغير ذلك من التركيب والاعتبارات العقلية التي لا يعرفها ولا يحيط بتفاصيلها الا الباري وخواص ملائكته فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها مئتي وثلاثة وثلاثون من كل اثنين شئ وكذا بين ثلثة واربعة فصاعدا شئ وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التي بينها كما ذكره الشارح قوله مدبرة ومبادئ اشعة الخ يعني ان حصول مراتب الانوار المجيع لا سيما الاشعة الضعيفة المنارة في المجيع غير حاصل الا بالاعتبارات المذكورة احرام المثوابت وكرتها وكذا صور المثوابت كالمحل والشور والاسد والسرطان وغيرها فانها حصلت باعتبار مشاركة اشعة بعضها مع بعض باعتبار جهة الاستغناء والفقر والمحبة والقهر كالمناسبات الغريبة العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة ويحصل مراتب في الانوار الحاصلة من الاشعة والمشاهدات وما بينها من المناسبات والمشاركات سائر الاجسام الفلكية والكوكبية والبسايط العنصرية ومركباتها وكل تحت كرة المثوابت من الاجسام المذكورة فمبدأ كل واحد منها نور مجرد من هذه الانوار المنارة ويتشبه بارباب الاصنام النوعية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية ومبدأ المشبهة بالمثل الافلاطونية قوله مدبرة فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر واعلم ان صاحب هذه الطريقة كالشيخ ومن تقدم عليه من مبادئ المثوابت ومتخيلة الاجسام ليست بمرتبة في الوجود والعلية لما ثبت ان الجسم لا يكون علة لجسم اخر ولا في الاشرف والكامل من كل وجه ولا كونها بحيث يكون كل ما هو اعلى مكانا فهو اشرف واكمل مما هو اسفل منه وفلك القمر وان كان اشرف كواكب فلكه بحيث لا يخلو عن كمية اقل مقدارا منه واسفل مكانا بل متكافئة من وجوه لم يجعل

علتها من الانوار المجردة الطولية التي هي الاصول المرتبة الغير المتكافئة فان المعلولات اذا كانت متكافئة لا تحتاج فجعل علتها من الطبقة الثانية العرضية وهي ارباب الاصنام والطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات والمناسبات الواقعة بين الانوار الاصلية الطولية ولما كان الفلك الاعلى اشرف من جميع الافلاك التي تحته على الاطلاق شوقا وعشقا وقوة وعظما جعل المصدر علة اشرف العلل وهو العقل الاول والنور الاقرب ويصدر منه مع ذلك الفلك نور عقلي اخر وذلك لما بينه من سرية من ان النور الاقرب له فقر في نفسه وغنى بالاول عنه وهو يعقل غناه بالاول ووجوبه به ووجوبيته نوريه ويعقل فقره في نفسه ووجوبيته ظلمانية فيه فباعتبار غناه ومشاهدة جلال مبدعه يصدر منه عقل اخر وباعتبار ان نفسه يستفيض ويستظل بالنسبة الاضافية وظهور فقره يحصل منه فلك الافلاك الاعظم فالمجرد وشوقه والجرم الاعلى فلكه كما مر وفيه نظر فان قضية ان اصول الصدور عن النور الاقرب للاقرب منه بالاشرف والاشرف المبدء بسبب الاستغناء والفقر الحاصل له بالنسبة الى الباري تعالى جوهر فلكي وليصدر عن النور الثاني عاشر غير ذلك من الانوار الطولية بسبب تلك الهيئة مع كون تلك المرتبة في الانوار السافلة ابلغ مما في النور الاقرب لان الانوار كلما نزلت قل نورها وضعف ضوءها فيناسب حصول الاجسام منها بتلك الجهة الظلمانية وابقاء العالم المثالي الذي هو الطرف العالم الحسي يستلزم كثرة من الافلاك والكواكب والعناصر فلا يبعد ان يكون له علل من الانوار المجردة اشرف افضل من عالم الحس ولم يذكر ولا اشار اليه شئ واعلم ان هذه الاشكالات استصعبها بعض الفضلاء قال والذي يمكن ان يقع من الاقناع عالذوق ان الطبقة الطولية من الانوار المفارقة لا يحصل عن شئ منها الا

من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جوهريتها وضعف القوة الجسمانية لانه لو حصل من بعضها جسم وجب ان يحصل من كل واحد منها جسم ويكون فلك الاجسام مترتبة كترتب علتها العنصرية ليس في الوجود اجسام لها هذا الترتيب لما ذكر من التكافؤ الذي بين الانوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقة الطولية ومن الطبقة العرضية ومن ارباب الاصنام فتقسم الاجسام بها فيحصل من جهة المشاهدات التي بين الانوار المفارقة والثاني يحصل من جهة الاشراقات التي لها ولما كانت الانوار المجردة الحاصلة من المشاهدة اشرف من الحاصلة من الاشراق وكان عالم الخيال المثالي افضل من العالم الحسي المطبوع وجب ان تكون المشاهدات علة للعالم المثالي والاشراقيات للعالم الحسي الاشرف فالاشرف والاخس للاخس هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال وهو موافق لما سبجئ في كلام الشارح ولكن لقائل ان يقول ان العالم المثالي متوسط بين العالم العقلي والعالم الحسي فالاشرف والخسة وهو اسبق وجودا من هذا العالم فالطبقة العرضية النازلة من العقول المجردة يصدر عنها الاجسام المثالية اولا من الاجسام المثالية الحسية ثانيا بتوسط ذلك العالم الطارئة متوسط بين العالمين فيكون متوسطا في مرتبة الوجود وذلك المتصاعد ذكره هنا لانه لم يثبت وجوده بعد فاذا علم وجوده فعلم مرتبته لم كون الحس فيسا مستفادا على الخيال لا يقدح في ذلك لان الكلام في الاسباب الذاتية والمراتب الوجودي بحسب الفضيلة الاولى في سلسلة البدو لا في الاسباب المعدة والترتيب الزماني بحسب الفضيلة الثانية في سلسلة العود ثم فكر يجب ان يكون في كل واحد من قسمي ارباب الاصنام من القسم الحاصل من جهة المشاهدة والحاصل من جهة الاشراق عقل هو اعظمها شوقا وعشقا ونورا هو علة الفلك الاعلى الذي فيه وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين الابداني شئ ما محاذ من الاجسام والمكانية

بل هو الكوكبة هو بمنزلة فلك محل العقل الذي هو علة له بالنسبة الى الانوار العقلية التي في الطبقة الثانية العرضية وهذا اقتضاء مما يجاذي كلام ذلك العالم وما بعده قوله مدبرة والامكان الاشرف يقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة الخ اشارة الى البرهان الدال على اثبات الصور العقلية هو ارباب الاصنام والانواع الجسمانية وهو جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون ما هو الممكن الاشرف منه اولى وجوده قبلا كما سياتي بيانه وملاكان محاذيا لترتيب الطائف المتباينة في العالم الجسماني من الافلاك والعناصر ومركباتها وكذا في عالم النفوس من العجايب الروحانية والغرايب النفسانية من احوال قواها وكيفية ترتيبها وتعلقها الى ابدان ما يعجز العقول عن ادراكها واحصاءها ولا شك ان عجايب الترتيب ولطائف النظام الواقع في العالم الحقيقي النوري اشرف واجل من الواقع في العالم الجسماني والعالم النفساني فيجب وقوع نظائرها في العالم العقلي ثم كيف يمكن ان يكون غرايب الترتيب وعجايب محاسن النظام واقعة في العالم الجسماني والظلماني اكثر مما في العالم الروحاني والعالم الجسماني وما فيه من النسب غالب في العالم الروحاني وصور حاصلة منها وهي الحقايق النورية الاصلية وبعض فروعها وحاصلة منها واصنام وطلسمات لها اقول وانت تعلم ان مقتضى هذه القاعدة اثرى عدة الامكان الاشرف ان يكون مجاذيا لجميع ما في هذا العالم موجودة في العالم العقلي من الصور المفارقة وعلى وجه اعلى واشرف ولكن لا يجب ان يكون العدد كالعدد فان الكثرة والتفرقة تقتضي الوجود والوحدة والجمعية كمال الوجود فيجوز ان تكون الانواع المتعددة في هذا العالم موجودة بوجود واحد في العالم العقلي كما ان البدن ظل للنفس ومثال لها في هذا العالم ولم يعضا كثيرة موجودة مع قواها بوجودات متغايرة وهي جميعها متحدة في جوهرية النفس حتى لها في ذاتها سمع وبصر وذوق وشم ولمس غايرة من في قوته

والحاسة السمع وترى وتتذوق وتشم وتلمس حالة النوم وكذا غير ذات المشاعر والقوى المدركة والمحركة
والكثرة في ذات النفس كانها شئ واحد وحس واحد كما اشار اليه المعلم الاول انتهى وجه حاجة كل
الانسان الحسي مثل الانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس في وضع
العين غير موضع الاذن ولا موضع اليد غير موضع الرجل فحينئذ يلزم ان يكون كثرة الانواع في هذا العالم
تابعة لكثرة العقول مثل ما ذكر فيف والعقل عندنا كل الاشياء الموجودة بعده وكذا كل موجود محال
شرف فيه جميع الاشياء دونه في شرف الوجود قوله در سره والانواع ليست في علمنا عن مجرد
الاتفاقات اه هذا اشارة الى مسلك اخر من البرهان على وجود المثل الافلاطونية والصور المفارقة
وهو انك اذا تاملت الانواع المتولدة الواقعة في عالمنا هذا وجدتها مستمرة دائمة بل ولا
اكثرية فان الاتفاقيات هي القليلة الوجود كما افاده الشف فلو كانت اتفاقية لجاز ان يحصل
بالانسان غير الانسان وفي الفرس غير الفرس اكثريا وكذا الحكم في الحيوانات وكذا انواع
النباتات فجاز ان يحصل من النخل غير النخل ومن الكرم غير الكرم ومن البر غير البر ومن الشعير غير
الشعير وليس الامر كذلك بل نجد هذه الانواع محفوظة الوجود دائمة الوجود الا ان شاء الله
على نمط واحد من غير تبدل ولا تغير وانقطاع والامور الدائمة المستمرة على نهج واحد لا تاتي
على الاتفاقات الصرفة فيجب ان تكون صورتها محفوظة في عالم الابداع وهو المراد بكون حفظة
الملائكة في عالم التكوين فتلك الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه وهو الحافظ
المدبر له المعني به وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي الكلي المذكور على المنطقي لكونه
من المعقولات الذهنية التي لا وجود لها في الاعيان ولا يوصف بما وصفوه من كونه قائما
بنفسه مدركا لذاته فعالا لما دونه وكذا لا يعنون بقولهم ان رب النوع صورة كلية لذلك

النوع ان ذلك العقل المسمى بالكلي موجود بعينه في الكثيرين من موجودات جسمانية كما يقع في الكلي الطبيعي
فانه لا يجوز ان يكون الشئ الواحد المعين الذي لا يتعلق لها بالمادة موجودا في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى
بل معناه ان له وجودا عقليا معقولا بالفعل نسبته الى جميع اشخاص نوعه نسبة واحدة اعلائية غير مبهمة
لها قوله در سره ومن هذا تصور نفوس محركة للفلك اه كانه اراد جوابا عما يكاد يعترض و
يقول انه لا يلزم من كون الانواع غير واقعة على سبيل الاتفاق ان يريد ان يكون قبل وجود معلومة
للمبادي والصور موجودة في المبادي ولا يلزم من كون تلك الصور قائمة بذواتها الجواز ان
تكون تصورات للنفوس الفلكية فاجاب بان تلك التصورات لا بد ان تكون كثيرة حتى تكثر
الانواع فلا بد في حصولها على سبيل الابداع من جهات فاعلية كثيرة لما فوقها وكذا الكلام في تلك
الكثرة فيؤدي كثرتها الى الغرة الى كثرة في ذاتها قوله در سره وما سموه عناية فسنبطله اه
هذا الكلام جواب عما يراد من فرض اخر تقريره ان اصحاب المعلم الاول كالشيخين ابي نصر و
ابي علي اثبتوا صور جميع الموجودات على كثرتها وتفصيلها في ذات الاول سبحانه وسموها
عناية وقالوا بانه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات لا يعزب عن مثقال ذرة لا في الارض
ولا في السموات علما كليا متاخرا عن ذاته ولا من كمال ذاته وصفاته على سبيل العناية الخالية
عن الانفعال والالتفات بما دونه فاجاب بانه سيبطل وانت ستطلع على الكلام فيها و
عليها انشاء الله قوله در سره والصور النوعية المنتقشة في المجردات اه هذا الله دفع عن ايراد
اخر وهو احتمال ان يكون الصورة العلمية المطابقة لهذه الانواع الطبيعية موجودة في ذوات
بعض العقول المجردة حاصلة عن الجهات الفاعلية التي لما فوقها فاجاب بان تعدد ما فوقها
يشهر الى كثرة في ذات واجب الوجود اقول ان الاحتمال المذكور وان كان مناقضا لما اشتهر بينهم

ان جهات كل عقل منحصرة الاثنين او الثلثة وهي تعقل الواجب تعقل مبدئية الممكن وتعقل وجوبها
بالاول الكثر بجوزان يحصل كثرة واقعة في الصور القائمة بالمجردات مع جهة تضاعف الاضافات
لاجل تضاعف الجهات الحاصلة في العقول بواسطة تعددها وترتبها في النزول وحصول نسب
عقلية بينها فكلما بعد العقل الاول بسبب كثرت فيه جهات الفيض والافاضة حتى ينتهي الى سبع مع
الاعداد وجهاتها كيفما اعددا الصور الفائضة عليها من المبادي الاولى لان يكون مطابقة لهذه الكثرة
الانواع الجسمانية فيكون تلك الصور من اسباب صدور بعينها الانواع من المبادي العالية كما جوزه
المصنف من تحقق الاشراقات والانوار العقلية العارضة للمجردات غير حاجة الى اثبات العقل
القائمة بذواتها غاية الامر ان يكون عدد المفارقات التي تحصل لسببها وبسبب جهات
افاضاتها واشراقاتها اكثر من عامر المشهور منهم انها عشرة او احد وعشرون فقوله فلا بد اه
يكون نوعها في تلك المادة في عالم النور ثابتا لا يتغير آنا ما لو دفع وجود الصور المطابقة لها
القائمة بغير ما المفارقات فان ما ذكره جدلي ليس برهانيا في الان يدفع بهذا الاحتمال المذكور
وسيجئ ما فيه كفاية انشاء قوله در سره فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المشكافة عن الاعلين اه
ان لفظ عن الاعلين تصحيف لغير الاعلين وقع في الشارحة او ممن قبله حيث شرح الكلام
على وفق المصحف اذ الشبهة في ان مقصود الشيخ در سره ان اصحاب الاصنام المشكافة
واربابها يجب ان لا يكون مرتبة القوابر العلوية الاعالي والا لكانت اصنامها مترتبة في
الشرف على كل وجه لان الصادر العقل الاشرف على كل وجه من عقل اخر يجب ان يكون اشرف من
كل وجه من الصادر من ذلك العقل الاخر وليس شئ من الاجسام الفلكية والا العنصرية عالما بالغيب
على كل وجه على غير احتمال الشمس التي هي اكبر كثير من الكواكب السبعة السيارة بين سائر الجواهر التي فيها

ليست اشرف من المريخ وفوقه من كل وجه والا لكانت اعلا مكانا وارفع منظرا منها وليس كذلك قوله
در سره فاما كون مدبر اتها عالما بها اذ لا يستكمل العلة اه كون النفس علة للبدن ممنوع لو جهلين اشار
اذكره الشيخ وهو انها يستكمل البدن والعلة الذاتية لا يستكمل بمعلولها وثانيهما ان افاعيل
النفس لا تحصل منها الا بمشاركة الجسم ووضعه لانها جسمانية الفعل وان كانت عقلانية الذات
اذ لو كانت غير جسمانية الفعل اتم لكن نفسا بل عقلا مفارقا بالكلية والمفروض خلافه هف
فاذا كان فعلها بالجسم وبمشاركة الوضع فلا كون ان يوجد جسما مطلقا فضلا عن بدنها اذ
لا وضع لبدنها بالنسبة الى بدنها ولا لجسم اخر قبل وجوده وبعد الوجود اولى بالوجوب الاول الذي
ذكره اذ يرد عليه شكلان احدهما فيه تجويزان يكون في البدن جهتان مختلفتان يكون باحدى
الجهتين فايضا عن النفس وبالاخرى انه لا يستكمل لها كما افاد ولو حاسا فحينئذ لا يتم شق
فيه ذلك الاخر نعم شايستفيد منها وذلك المفيد كما في تحقيقه يكون المفاد شيئا والمستفاد
منه شيئا اخر فلك حال النفس في افادتها لوجه البدن وبهره قوته القابلة لهيئاته وصوره
الكمالية وقواه الحسية واستفادتها هي الصور الادراكية الفايضة على نفس عوالبدن من
الجوهر الفعال قوله در سره فمركب الاقسام في المعلولات فصارت اه اعلم انه قد سلف
ان الظهور انما نشأ عن قوة الوجود وكماله والحجبة نشأت من ضعف الوجود ونقصه وما من
موجود بعد الاول الاول له كمال بالقياس الى ما دونه ونقص بالقياس الى ما فوقه الا الهيولى
الثرى بالقوة من كل جهة فكونه انقصى في الكون وكل مولود له قهر على ما دونه وهو عبارة
عن ازالة النقص عنه والاستيلاء عليه بظهور الكمال وله محبة وشوق الى ما فوقه وهو اتحاد
به وانطواء تحته ورجوعه اليه طبعا وارادة للان ما تحته علته وعلة الشئ تام وكون

الشيء مع تأخر الكدر اولى من كونه مع نقصه لانه مع نقصه بالامكان ومع غايته بالوجوب لانها علته
ومنشأه والشيء كلما قرب من منشأه وعلته يصير اقوى واثبت واتم ولهذا ترى جميع الاشياء
متوجهة نحو مبدأ الحق تعالى اياه سائلة نحوه راجعة اليه صائرة اياه كما وقعت الاشارة اليه قوله
قدس سره ثم النار ما فرض من الاثيريات انما يذهب الى المحل الاعلى لكونها اقوى وجودا من سائر فتحيل اليه
نفسها متى جاورته ولكونها اقوى وجودا من سائر العناصر ليس كونها في مكان اعلى من المكان الذي
هي كونها في المكان الاعلى تابعا لوجودها الاقوى من وجودها وانما هو لذلك لانها صدرت عن مفارق
اشرف على ما دونها لجهة اشرفيته من جهة صدور بعض عنها ولو فرضنا نزول شيء من الفلكيات
الى العناصر لكان فعلها فيها الاحالة لا جوهره كما دل عليه النظر الحكمي والذوق العرفي في قوله
قدس سره واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا لكل ما يجب شيئا فانا يجب لاجل
نفسه اولانه نفسه والمنع لا يمكن ان يكون كمالا للعلة فلا معنى لهذه المحبة الا على اصل الوجهين
اصدهما مر انها واقعة بالعرض والاجل ان كل موجب احب شيئا احب اثاره وافعاله والمنع من
جملة اثار العلة وافعالها وكل شيء يجب بوجوده كان الوجود والمحبوب فاعلة لما احب بوجود
نفسها احب ما يلزمه بالعرض وثانيهما ان المنع من حقيقة العلة الا انه قاصر عنها فيقدرها
ويجد في سبيل سخط العلة كمون محبوبا لها فللعلة بالنسبة الى معلولها محبة مع غلبة وعز وغنا و
له بالنسبة اليها محبة مع قصور وذل وفقر واول نسبة حبية وقعت في الوجود هي التي للاول
الى الثاني هي اصل سائر النسب وانتهاء اخر علتها وهي اول نكاح وقع بين الازواج وبسري
حكمه في غيره كما يتولد منه وهذا هو النكاح السماري بجميع الذراري كما اشار اليه الشيخ قدس سره
قوله قدس سره كما قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون بعض الآية الكريمة دالة على

ما قاله الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبي قال اهل التصوف اول ما وقع النكاح هو النكاح المعنوي
بين اسماء الله وامر ظهورها عينهم لانهم قائلون بثلاثة عيان ونسبتها الى الوجود كنسبة المهية الى
وجود الممكن قال الشيخ الغربي في الباب الثاني والثمانين واعلم ان النكاح منه الالهي
وروحاني وطبيعي وقد يكون مراد الشاسل وقد يكون للجود والشهود فاما الالهي فهو توجه الحق
على الوجه في حضرة الامكان بالارادة الخفية المكنون معها الاشياء فالمتولد عن هذا الاجتماع
هو عين الممكن فعين الممكن هو المستمر ابدا والتوجه الارادي المخفي نكاحا والاشياء ايجادا في
عين ذلك الممكن ووجودا ان شئت وهذا النكاح مستمر لا يصح فيه انقطاع ولا طلاق لانه قع
في الاعيان القابلة للصور والاعراض وما تقع في الاعراض والصور وهو عندنا نفسها
في الزمان الثاني من زمان وجودها مادة وروحا فخصوصية الطبيعية هي الاولاد النكاح الثاني
فاذا ولدت في النكاح الاول صورة من الصور كانت تلك الصورة ابا للروح الذي في امها
الحق اباه فلما ظهر عن هذا الوقاع ولده وهو الروح الجزئي في فجيئت به تلك الصورة
وصار هذا الولد يقوم بها ويدبرها ويسعى عليها ويقتتم الاحطار ليكتسب ما يجود عليها
حسا ومعنى من الارزاق المحسوسة والمعنوية والعرس فيه انما يقيمه القوى التي تظهر
لها الاهي هيئة الصور الطبيعية بوجود هذا النكاح فيقع لها الالتذاذ واما النكاح الطبيعي
فهو ما يطلبه هيئة الارواح الجزئية المدبرة لهذه الصور من احتماع الصور تين بالالتحام
المسمى في عالم الحس نكاحا فيولد من هذا النكاح امثال الزوجين من كل حيوان ونبات فقال
وتلقيح الشجر بالرياح الواقح في النكاح الطبيعي في الشجر وصورة وقع النكاح في الاشجار
زمان جري الماء في العود وهو عند طلوع السعود فهو نكاح سعيدي وطالع سعيد وما قبل

ذلك فهو زمان خطبته ورسل مشيي بين الزوجين ووقوع الولادة على قدر زمان حمل ذكر
النوعيين من الشجر فمنه ما يولد في الربيع ومنه ما يولد في الصيف كما يكون حمل الحيوان مختلف
زمانه باختلاف طبيعته فانه لا يقبل مرتبا تأثير الزمان فيه الا بقدر ما يعطيه مزاجه وطبعه فاذا
نكح الجو الارض وانزل الماء دبرته في رحمها اثار الانوار الفلكية فتحكت الارض بالازهار
وانبتت من كل زوج بهيج وانما كان زوجا اجل ما يطلبه النكاح اذ لا يكون الا بين الزوجين
فعين عرسه هو ما يرى من الازهار والاثمار على كل شيء قديرا شهر وفيه تنبيه واشارة الى سر
سر المحبة الوجودية والرحمة الرحمانية في جميع الاشياء وان كان فيما ذكره ضرب من المخاطبة
والاقناع الذان الموفق يكفيه ادنى الدلايل اذا كان مطابقا للحق قوله قدس سره فاعلم النهار
رئيس السماء واجب تعظيمه اه ولهذا كانت قبلة في العبادات في النواميس القديمة وتبعتها
صارت للنار قبلة في العبادات فانهم كانوا يسمونها بيت الشمس فكانها نائبة عنها في ذلك
لقوة وجودها وظهورها بالنيرية في جميع الاوقات والامكنة بخلاف الشمس فان القمر نائب عنها
اوقات من الليل ولكن وقع التعظيم لها ولغيرها من الكواكب في شرعنا وكم من آية في الكتاب
الالهي عظم الله فيها امر النيرات السماوية حتى اقسم بها منها قوله تعالى والشمس وضحاها والقمر
اذا تلاها وقوله والسماء والطارق وما ادريك ما الطارق النجم الثاقب وقوله فلا اقسم بالخنس
الجوار الكنس وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم و
قوله والسماء ذات البروج الى انه قد من على الخليل عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام حيث
اراه ملكوت السماوات ليكون من الموقنين وفي الاذعية المعتادة على الداعي التعويذ بالسلام
واميل على التعظيم القمر وهو خليفة الشمس حيث قال ايها الخلق المطيع الدايب المتردد في منازله

التقدير المتصرف في فلك التدبير امحت بمن نورك الظلم واوضح بك البهم وجعل مقام سهر
حادث للاحاديث الى اخر الدعا وتلخيصه قدس سره ادعيه مشهورة للكواكب السبعة كان له في كل من
ايام الاسبوع دعوة مخصوصة يدعو بها لوصول السبعة وفيهم التعظيم والمدح فالامر يزيد عليه
فقال في دعوة الشمس اهلا بالحق الناطق الاوزر والشخص الاظهر والكوكب الاحوز سهر السلام عليك
وتحيات الله وبركاته ايها النير الاعظم والسراج الاشرف الطالع المبدع المتحرك بعشق
جلال باريه انت هو رحمي الشديد قاهر العشق رئيس السماء اه على النهار بامر الله فلك الكوكب
سيد الاشخاص العلوية فلكه رقيا به الانوار المتجسدة بجوال القدرة وقوته المطاعة الجرم المنير
القاهر الزاهر الحكيم الفاضل الكبر والاقدس الاضواء المتحيرين خليفة نور النور في عالم الاجرام
نورك من نور شهر الى اخره وانت مثل الكبريائه وانموذج من انموذجات برهانه وحجته على عباده
فسبحان من صورك ونورك في شوق جلاله سيرك وفي الفلك الرابع لواك ايها الاله القدس
اسالك ان تسأل بهاء ضوء نفسك الناطقة الشارقة اباك وعليك وبعثته فلك ومبدأ
وكتك للدرارات فلك وتلمسه وجميع الانوار القاهرة العقول المجردة يسئلوا السؤال الله
اللايق بالعالم المسرمد البري عن التجدد والتغير ايام وعلتهم النور الاقرب المبيع الاشرف المعقول
الكل القيوم نور النور اله كل عقل ونفس وجسم اثيري وعنصري واجب الوجود ان ينور
نفسي باللوامع القدسية والعلوم الالهية والفضايل العلوية ويجعلني من المشتاقين اليه
بعصمة من الافات النفسية والبدنية وينصر اهل النور والاشراق ويباركهم ويقدسهم وايانا
الى الابد قوله قدس سره بل كعدم الحجاب بين الباصر والمبصرة اعلم ان مجرد عدم الحجاب غير
كاف في تحقق الادراك بل لا بد من الحضور للمدرك عند المدرك وهذا الحضور للبدنية من

اعداد مرين اما الاتحاد والعينية كما في علم المجرد بذاته واما التعلق العلمي والمعلولي والشيخ انما يصرح
في بعض المواضع بان لابد للعالم في علمه بغيره من سلطنة وقهر له على ذلك الغير والمشهور لائحة معلول
للظاهر وقد مران المبصر بالذات للنفس من الصورة الفائضة من النفس على القوة الترتيبية فرؤية الابصار
وعادته فالله مذكره المصنف امر الابصار هو مثال صحيح ان لو تحقق الابصار كما حققناه لاجل ادراك
الشيء الامور الزائدة على ذاته مع المعلولات قوله قدس سره فعلمه بصره واحد اه لما كان عليه سبحانه
بالاشياء عبارة عن اضافة نورية حضورية فكان علمه عند راجعا الى البصر وعند غيره مع
كان يريد ان علمه بالاشياء عبارة عن صور حاصلة منها في ذاته كما عند المشائين واتباعهم
كالشيخين ابي نصر وابي علي وكثير من تلامذته كان عندهم بصره راجعا الى علمه لان
كل صورة حصلت في الذهن وان تخصصت بالخصوص فهي كلية مثالية فلا تكون المعلوم
بها مبصرا وبهذه الطريقة اجود فعلمه كل شيء اضافة القيومية اليه واضافة اليه الابصار
له هكون قدرته وعلمه وبصره شيئا واحدا وقد مرت الاشارة الى انه لا يعرض له اضافات
متخالفة بل اضافة واحدة يصح بها سائر الاضافات وهي عالميته وقدرته وبصره ووجوده ورحمته
ومبادي هذه الاضافات كلها اشيء واحد هو ذاته فهو الذي هو عين صفاته الكمالية
كما ان قيومية الافاضة هي عين جميع اضافاته الى الاشياء على الترتيب السببي وتعدد هذه
الاضافات العقلية على الوجه المذكور لا يوجب تكثرا في ذاته فنور الانوار لقوته تسلطه
على الاشياء وشدة قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية تكون حاضرة وظاهرة له حضورا
وظهورا لا يتصوران تكون اتم منه ولا اكمل فلا يجب شيء عن شيء ففي نفس وجود الاشياء عند
نفس البصاء اياها واشراق نوره الوجودي عليها فعلمه نفس قدرته كما مر اذا النور فياض

لذاته والوجود الواجبي قيوم لغيره قوله قدس سره والمشائون واتباعهم قالوا علم واجب الوجود اه لا خلاف بين
الفريقين في علم الواجب بذاته وصفاته الكمالية الا بمجرد الاصطلاح وتبديل لفظ الوجود بالنور انما
الخلاف بينهما في علمه بما سواه فقال اتباع المشائين ان علمه تعالى بما سواه منتقش في الوجود وعليها لا له
علمه فعلي فلا بد ان يعلم الاشياء اولا ثم يوجدها قال الشفا اعلم ان المعنى المعقول اقدر ان نأخذ من الشيء
الموجود كما ان عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورة المعقولة وقد تكون صورته
المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بناتية لم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان وجدنا فلا تكون وجدت فعقلناها وكم عقلنا ما فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو بذاته يعقل ذاته ومن وجوده ذاته ويعلم من ذاته
كيفية الخير في الكل فتنبع صورة المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده على
انها تابعة اتباع الصور للمصنع والاسحان للعارية وعالم بكيفية نظام الخير الوجود وانه
عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي تعقله خيرا ونظاما وعاشق
ذاته الذي هو مبدأ كل نظام خير وحيث هو كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك
الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا تشتاق شيئا ما لا يطلبه فهذه ارادة الحالية
عن نقص كلمة شوق وانزعاج قصد الى غرض انظر كلامه وهو خلاصة مرامه في علم الله تعالى
قوله قدس سره فيقال لهم اشارة الى ما اورد على المشائين بان علمه تعالى بالاشياء ان كان عبارة
عن عدم غيبتها عنه تعالى مع التجرد فلا يجوز ان يكون علمه تعالى بالاشياء متقدما عليها او يكون
وجود الاشياء عن علمه تعالى بها لان عدم غيبة الشيء لا يتحقق الا بعد تحقق ذلك الشيء وان
كان عبارة عن صورة موجودة منها في ذاته فتلك الصورة انتقش من جملة الاشياء الصادرة

عنه فيلزم تقدم وجوده على وجودها او التنس في الصور العلمية المترتبة الى غير نهاية والجواب
بناء عنهم كما قال الرئيس ان الشفاء انه فرق بين ان نفيض عن الشيء صورة ما شاء ان يعقل
وان يفيض عنه صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو تعالى يعقل ذاته مبدأ
لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما انه مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو
موجود معلول انظر كلامه وتوضيحه ان كل ما وجوده وجود امر مادي مشوب بشوائب مادية
غريبة عن ذاته مانعة عن كونه معقولا بل محسوسا اه فيحتاج في كونه معقولا الى صورة
زايدة عليه فقبلها وبعده وكل ما وجوده وجود امر صوري مجرد عن المادة وعوارضها فهو
معقول بالفعل لا يحتاج في كونه معقولا الى صورة اخرى والا لتضاعفت الصور
وتسلسلت الى غير نهاية عند تعقل شيء فلم يكن شيء من الاشياء معقولا لاحد وهو تم فمن
صدور الصور المعقولة الفائضة عن الواجب تعالى نفس معقوليتها واعلم ان الشيخ الرئيس
وغيره من اتباع المشائين ذهبوا الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الخارجة
بصور عقلية قائمة بذاته واكثر المتاخرين اعترضوا عليه باعتراضات مختلفة مبناه على
عدم اطلاعهم بكيفية قيام تلك الصور بذاته وكيفية تكثرها وترتبها وكونها متاخرة
عن ذاته وان ذاته تعالى لا ينفعل عنها ولا يستكمل بها اعتراف المشارع المحقق لمقاصده
الاشارات مع مبالغته في تعظيم الشيخ ونصرته اياه واشتراطه مع نفسه ان لا يخالفه
في ذلك الكتاب اعلى بالخلاف والمنافضة قائلا ان اثبات الصور ذاته فوجب ان تكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا وكونه تعالى موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية
وان تكون محلا لمعلولاته الكثيرة الممكنة الوجود وان تكون معلوله الاول غير مباين لذاته وان

لا يوجب شيئا مما ينساه الاشعة صور الحالة في ذاته وكل هذا يخالف مذاهب الحكماء الاقدمين
من يقول بنفي العلم عنه اصلا كما هو مذهب افلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها او عنه
المشائين القائلين باتحاد العقل والمعقول ومذهب المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات
فهؤلاء كلهم انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا من التزام هذا المحافي شهر خلاصة ما ذكره لو
لا مخافة التطويل لذكرت وجه التفصي عن جميع ما ذكره وناقش به على الشيخ الرئيس في
الرد والاطلاع عليه فليرجع الى كتابنا المسمى بالمبدأ والمعاد وفي كتب الشيخ كالشفا والتعليقات
بانه كناية عن جميع ما اورده ذلك المحقق عليه هذه المسئلة قوله قدس سره وكما ان
معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله اه يمكن ان يجاب بهذا الكلام على وجهين احدهما ما افاده
سره ولا يخفى عليك ان هذا الاشكال مشترك الورود على المذهبين فانه اذا قيل كيف يكون
علمه بالاشياء المعقولة بالذات قبل وجودها اذا العلم التفصيلي للواجب تعالى وان كان نفس
الصور المعقولة القائمة بذاته الفائضة منه تعالى عند المشائين ونفس الانوار العقلية
الصادرة عنه عند الرواقيين لكن العلم الكمالي الذاتي له بالاشياء اقبل ايجاد تلك الصور
العقلية النورية كيف يكون ثابتا له تعالى والعلم الشيء يجب ان يكون مطابقا له كما مر اياه
ولا محيص عنه الا بان يقال ان علمه بالاشياء منحصر في علمه تعالى بذاته لكن كيفية هذا الانحصار
مما يصعب تصوره على اكثر المحققين فضلا عن غيرهم وسنرجع الى ذكره والثاني ان يكون
المراد من ان العلم بكل شيء يجب ان يكون بنفس ذلك الشيء لا بامر مغاير له زايد عليه كما عليه
المشائون اذ كما ان علمه تعالى بذاته ذاته فكذلك علمه بغيره غير ذاته فالذي افاده الشارح
وحمل الكلام عليه ينبغي ان يكون متعلقا بقوله وما مايق ان علمه يلازمه منطوقا الى اخره

والعلم انه لما زيف المحقق الطوسي قدس سره القول باثبات الصور ذاتة حاول طريقة اخرى لتصحيح هذا المطلوب باكثر مستفاد من كلام الشيخ الرئيس ولم يجده حذوه فقال العاقل كما يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة ما وتحضر ما هو صادرة عنك لا بانفراد ك مطلقا بل باشاركة ما مع غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصور بغير ما بان منفسها واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته لا مع غيره واضافة غيره ولا تنقض ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياه فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحل لها بل شرط في حصول تلك الصور فان حصلت بطريق اخر غير الحلول حصل التعقل من غير حلول و معلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس لفاعليته دون حصوله لقابليته لكونه حصولا للغير ثم قال قد علمت ان الاول عاقل لذاته وعقله لذاته هو ذاته وعقله لذاته في الوجود وحكمت بان عقله لذاته هو بعينه لمعقوله الاول فاذا حكمت كون العقلين شيئا واحدا في الوجود فاحكم بكون المعقول بين مع المع الاول وعقل الاول شيئا واحدا في الوجود ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعقولات لها بحصول صور فيها وهو تعقل الواجب لذاته موجود اما وهو معقول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور على ما هو عليه فلا يجب عنه شيء اصلا قدم غير لزوم محال المحالات اقول فيه بحث لم وجوه احدها ان قوله لانك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر منظور فيه فان ذلك الصادر ربما لم يكن وجوده وجود صوري مجرد عن الملابس

الجسمانية فلم يكن معقولا له الا بحصلة صورة اخرى والتمثيل بالصور المعقولة الصادرة عن نفس الانسان غير نافع في هذا المطلب لان تلك الصور وجودها وجود امر صوري مجرد عن هذه العوائق وثانيها انه لم لا يجوز ان يكون وجود الصورة المجردة الصادرة عن العقل الاول المباين عقل ذكره نفس وجودا نفس تعقلها اياها كما ذكر في الاشياء الجسمانية التي ليس وجودها وجودا مرتسما صوريا لكونها مغمورة الوجود في المواد مستهلكة الوحدة الذاتية في الابعاد والاعداد لا بد ان تكون معقولة للاول لانها موجودة عن الاول فلو كان نفس وجودها الجسماني نفس معقوليتها لم يكن الواجب عقلها الا اذا وجدت ولكان الوجود الجسماني عقلا ومعقولا ولوادركها الباري مع غوائلها ولوازمها التي اكثرها امور اعدمية امكانية لكان محسوسة لا معقولة ولكان ادراكه تعالى اياها امرا ممكنا لا واجبا مستحيلا مقتضاه

بل تجدد ذاته

لانها تلك في انحاء وجوداتها المادية وقد اشرنا سابقا ان هذا الوجود مشوب بالعدم والنقص وعلمه بها مشوب بالجهل فيكون ادراكه تعالى لو كان تلك مشوبا بالعدم والنقص وعلمه بها مشوبا بالجهل تعالى عنه علوا كبيرا ثم لو فرض ان هذا الوجود مرتبة من مراتب العلم التفصيلي له تعالى بناء على ان الوجود لا ينفك عن الشعور فلا شك ان الواجب يجب ان يكون عالما بالحوادث قبل وجودها علما مستمرا غير متجدد فان كان علمه بها بان ينتقش صورها في عقل او نفس فلم يكن نفس صدور ها عنه نفس تعقله اياها بل كان يتوقف العلم بها على وجود غيرها ومذهبهم انه تعالى كلما عقله خيرا اوجده فلا بد ان يكون لجميع الاشياء صورا موجودة عنده تعالى قائمة به لا مباينة عنه فلو كان نحو وجود الاشياء بعينه نحو معقوليتها له تعالى كان وجوده لها وجودا ارتباطيا قائما به تعالى على وجه لا يتفعل فيها

ولا يستكمل ولا يتصف بها فلو سهى عن هذا النحو من الوجود خارجيا فلا بأس به ولو سهى عن هذا النحو الوجود العيني مر وجود ومر عرض ومحال فظ مشاحة في الالفاظ بعد ان عرف ان وجودها العقلي عنده تعالى اشرف واحق باسم الحقيقة من وجودها الخارجية جواهر كانت او اعراضا وثالثها انه لما سلك هذا المسلك في علم الله ووافق المقصود ان العلم هو اضافة اشراقية بين العالم والمعلوم ورأى ان نفس وجود الاشياء نفس معلوميتها فما الحاجة الى اثبات صور الاشياء حاصلة في الجواهر العقلية العارية عن الانفعالات المتكثرة بل كان له ان يقول ان الجواهر العقلية يعرف كل واحد منها ذاته بذاته ويدرك جميع الموجودات الباقية بالاشراق الحضوري والعلم الشهودي من غير ان يكون في شيء منها صورة واثر كما قرره الشيخ قدس سره من ان الانوار العقلية يدرك المفارقات بالمشاهدة الاشراقية يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة منها في تلك المباني

واعلم ان تلك القاعدة التي افادها المحقق الطوسي قدس سره هي مستفادة من كتب الشيخ الالهي مستنبطة من كلامه في المطارحات في قوله ان ذاته تعالى لما كان امرا واحدا يجب ان يكون وجود المع الاول وعقله اياه امرا واحدا لان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول وعلمه بذاته علة لعلمه به وكما كان العلتين واحدة فكذا المعلولين وغرض بعض اجلة العلماء على قوله ان حصول المع للعلة الفاعلة اوكد من حصوله للقابل شيئا ما بالنسبة الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فاذا كان هذا الحصول على ذلك حصوله للفاعل بقوله هذا غير مسلم لان وجود المع في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يتحقق بها الا بحسب هذا الوجود ولا يتم ان في الارتباط صحيح للعلم بل هذا الحاق

نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف به فالثانية اولى وبهذا لا يقول به عاقل اذ العلم شيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد منها اقول بعد الاحاطة باصول كريمة ذكرناها فيما سبق فغاية السهو لدفع الاعتراض والحاصل ان العلم كمال للموجود بما هو موجود وهو عبارة عن حصول صورة مجردة عن المادة مع غيرها وشرط كالفعال او تغير مخالف السواد فانه كمال لبعض الموجودات دون اخر وبشرط في الاتصاف به انفعال المادة وتغيرها ولو كان مجرد حصول السواد وان كان بوجه اخر كما في حصول حقيقة المعقولة لما صح ان كون السواد اسود وليس كذلك بل الاسود عبارة عن المتصف بكيفية مخصوصة قابضة للبصر مضادة للبياض في نحو وجوده ولا يكون هذا كذلك بالنسبة الا فاعلها المفارق تأمل

قوله قدس سره واما ما يقتضي ان علمه يلازمه منطوي في علمه بذاته اعلم ان ما سبق من الكلام كان في بيان علمه تعالى بالاشياء علما تفصيليا سابقا على وجود الاشياء الخارجية مستخرا عن ذاته واما علمه بسائر الاشياء علما كليا منتقدا على الكل سواء كانت صورا عقلية او موجودات خارجية فهذا مقام اشكل من المقامين الاخرين اعني بيان علمه التفصيلي الذي هو قبل وجود المعلومات الخارجية وعلمه التفصيلي الذي هو اخيرة مراتب العلم وهو وجود ما في مواد ما وازمنتها واماكنها المتخصصة بها وفي قوله قدس سره وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو اشارة الى هذا العلم المقدم على ايجاد الممكن بما هو عند الكاملين الصوفية علم بمعلومات كثيرة هي اعيان الممكنات وحقايق الاسماء والصفات وغير مجعولة كما ان ذاته تعالى غير مجعولة وكما ان مهيات الممكنات مجعولة بالعرض

تبعا للمجعولية الوجودات كما حققنا فكك معاني اسمائه وصفاته تعا، وما يتكشف بها
بالاعيان لا مجعولة بنفس المجعولية الذات فلم يكن متاخرة عن الذات بل ثابتة في مرتبتها
فوجوده تعا، في ذاته وجود جميع الاشياء على هذا الوجه البسيط العقلي بغير تكثر وحلول و
انفعال وهو علم بها علما تفصيليا مقدما على ايجاده ووجوده واما غيره فلا، فمنهم من انكر هذا
العلم الاجمالي كالمصنف ولهذا قال الكلام لا طائل تحته واستدل على نفيه بان العلم امر نسبي عند
القائلين به فكيف يندرج العلم بالاشياء في النسب بان الصاحكية مثلا غير الانسانية
فالعلم بها غير العلم بالانسانية فكيف انطوى احدهما في الاخر ودلالة الانسان عليهما ليست
مطابقية ولا تضمنية بل دلالة خارجية فاذا علمنا الانسانية احتجنا الى صورة للضاحكية
اقول اما قوله ان على نسبي عندهم فليس ككك كما علمت بل صورة مجردة وجودها لذاتها بالتجرد
اخرا واما قوله ان الضاحكية غير الانسانية علما فليس مما نحن فيه لانهما ليسا من لوازم مهية
الانسان ولا مما يكون وجودها منبعثا عن وجود الانسان علما بالاطلاق وليس وجود الانسان
الا وجودا بسيطا لا يشوبه عدم ولا قصور ولا فقد ولا يصح امكان ولا سلب
لشيء من الاشياء، كما فيما نحن فيه على ما ستعلمه ومنهم من ذهب الى ان علمه بالاشياء قبل صدورها
علم تفصيلي بذاته اجمالي بما سواه وبتنوا كيفية هذا الاجمال بان قالوا ان حقيقة تعا،
حقيقة بسيطة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا موجود
في عقولنا وبمناك نفس وجوده تعا، ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بمناك و
بهن انسان مناخرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء
الى يلادسته كاعدد بل ما عنده تجرد بداقالوا ولو كان للاوليات وجود في الاعيان

لكانت نسبتها الى الواجب نسبة الاول المعلومات ويرد عليه ان هذا العالم اذا الملكة الذي يعلم
نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علوم واحد بالفعل وعلوم اخرى تفصيلية بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى تجشم والذي حصل بالفعل له ان له ملكة الجواب
واليه الاشارة بقول المصنف مدبرة واما ما ذكر بوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي الحاضر
والملكة لما كان وجود العلة بغير وجود المعلول حتى عليه ان حضوره غير حضور المعلول فلا يستلزم
حضوره حضور المعلول وحصوله فهو انما يطرد الارتسام في ذات العلة فيلزم المفاسد
المذكورة وكان الواجب مفتقرا في علمه الاشياء الى غيره ذاته ثم لم يكن ايجاد وملك الامر المعلم
لتوقف العلم عليه والقياس عكس علة الشيء على الصورة المطابقة اياه وايانا والاتباع
بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة للشيء عين مهيته على ما هو التحقيق او مثال محاكى عنه
على المذهب المرجوح وليس العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فكيف يسهل على الصورة
قياس فتقوم مع ظهور الفارق ومنهم من قال ان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه تعا، و
هو مبدأ لها على التفصيل فكونه تعا، ذاته مستلزم للعلم بها فكان محيطا بها احاطة النواة
بالشجر وبهذه العلاقة كون ذاته جميعها مجملة وعلمها بها يرد عليه ما يرد على الوجه الاول
فليس زيادة الا التمثيل بالنواة والشجر ومنهم من قرر بانه كما ان بالصورة المخصوصة
بالشيء يتميز ذلك الشيء لا بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضى
بالاقتضاء انما يتميز ذلك المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكان الصورة التي بها
يتميز الشيء اذا حصل للمدرك كان عالما به لكن المقتضى المميز للشيء اذا حصل عند المدرك
كان عالما به ولما المقتضى لجميع الموجودات على ما هو عليه في نفس الامر امرا واحدا او يتميز بالمقتضاة

كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون وجوده علما بجميع الموجودات وح يكون جميعها
في الشهود العلم الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا وفيه انه ما فيه اذ قد تمايز الاشياء
بعضها من بعض بحصول المبدأ الاول بل يتميز كل منها عن غيره
حين وجود مرتبة بوجوده الخاص وكل منها اقتضاها خاص لوجوده الخاص فكان لها وجودات
متكثرة فلها اقتضاآت متكثرة متمايزة بعضها سابقة على بعض ولبعضها لاحقة من
بعض والمتكافئات في الوجودات متكافئات في الاقتضاآت المتعلقة بوجوداتها وهم
من جعل العلم الاجمالي على ثلثة اقسام كما العلم بالمحدود قبل ان يعلم بالحد والثاني في العلم
بقاعدة كلية منطبقة على احكام جزئيات موضوع تلك القاعدة كالعلم بان كل فاعل مرفوع
في قولنا النحاة ينطبق على ان زيدا مرفوع في قولنا ضرب زيد وكذا امثاله يجعل تلك القاعدة
كبرى لصغرى سهلة الحصول والثالث كالعلم بالفقيه ذي ملكة اذا سئل عنه مسائل كثيرة
يعلم من نفسه يقينا ان عنده اجوبة تلك المسائل ثم باخذ في التفصيل للاجوبة بادا وتلك
الملكة فقالوا ليس علمه تعا، بالاشياء قبل من قبيل الاول والا لكان ذا مهية ولا من قبيل الثاني
لان علم بالقوة بل من قبيل الثالث لانه علم يقيني بالفعل وقد علمت ما فيه والكتب الحكمية
والكلامية مشحونة بالمباحث والقيل والقال في هذا المقام بشقيه ولا تهذيب في المقام
يحتاج الى قوة باطنية ونور رباني ورسوخ في الحكمتين النظرية والمكسبية والذي يكمن ان
يكون فهم الراسخين من العلم بالكشف هو ان وجود الواجب تعا، وجودا تاما كما ليس فيه
شائبة من القوى فالا عدام والممكنات ولا السلوب الاسلب بشيء، مرجعها العدم او
الامكان او النقص والآفة والشرور بانها كلها عدمية وعدم العدم وجود وهو تعا، منزه عن

سلب كل وجود والله سبحانه حق وهو بسيط الذات وكل بسيط الذات يجب ان يكون
قد فرغ فيه جميع كمالات ما بالقوة الى الفعل بعزيزة لا قوة لذا الفعلية المحضة لانه لا جهة
له سواها ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها لانه وجود صرف لا مشوبة عدم فلو كان
له يجب ذاته بذاته فقد شيء من الوجودات لم يكن وجودا بحتا بل مشوبا بالعدم وليس موجودا
من كل الوجوه بل هو موجود من بعض الوجوه ومعدوم من بعض اخر فلم يكن بسيط الحقيقة وكل
وجود هو في ذاته بحيث يسلب عنه بعض الاشياء ليس بسيطا فكل ممكن الوجود زوج تركيبي
والعلم كما مر امر اعتباري عن موجود لا يصح بها المادة ولو احقها لانها عدمية او يجب
فلما نبذ خرج التجرد عنها الى التجرد عن بعض الاعدام المانعة عن العالمية فكل موجود غير
علما وغير معلوم فهو مشوب بالعدم وعدم مدركيته احتمال عدم به كانه موجود بالقوة
لا بالفعل وفي مقام البعد عن الوجود الحق حتم لو صفي الوجود كان عن الادراك والعقل و
الذي صفي عن جميع الشوايب العدمية والنقايص كان عالما في ذاته بكل شيء لانه بكل شيء
محيط لانه كل الاشياء وما كله الوجود من غير شوب فهو بوحدته كل الوجود من غير فقد فالعلم
بذاك واحد ومع وحدته يجب ان يكون عالما بكل شيء اذ لو يقع شيء من الاشياء لا يكون ذلك
العلم عالما به ولا شك ان العلم من جملة افراد العلم فلم يخرج جميع افراد العلم من القوة الى الفعل
لكنا بينا ان ذلك واجب لان العلم صفة كمالية وجودية وعلى هذا القياس سائر الصفات
الكمالية ومن المشكل عليه ان وجودا واحدا وعلما واحدا كيف يكون وجود الجميع الموجودات
وعلمها بها فذلك لانه لما يفهم من لفظ الوحدة الا الوحدة التي هي مبدأ الاعداد وبذا يرتفع اشكال الاثنية
من كون وجود واحد وجود الجميع الاشياء وعلم واحد علما بجميع الموجودات والعجب ان غشاوة ذلك

بسبب بساطة الوجود واحديته ولو كان مركبا لم يكن كذلك فكما هو اتم بساطة فهو اكثر جمعية للوجودات
والعقل البسيط مناط عقل لجميع العلوم التفصيلية النفسانية المنبعثة عنه فان قلت ذوات
الاشياء ليست موجودة قبل وجودها فلم يكن علمه بها قبل وجودها علما حضوريا مبناه حضور ذوات
المعلوم والعلم الحصولي انما يكون بالصورة والعلم بصورة الشيء دون ذاته ليس علما حقيقيا بذلك الذات
لان المعلوم بالذات في العلم الصوري نفس تلك الصورة فالخارج عنها معلوم بالعرض لا بالحقيقة
كما صرحوا به قلنا تسمية علم الله بالاشياء قبل وجودها بالصورة من باب المسامحة او التشبيه بالصورة
الذهنية للشيء الموجودة نحو الزوم الموجود النقص من وجوده الخارجي والافهو العلم بمناك على
عكس نحو العلم عندنا وان المعلوم يجري مع العلم يجري الظل مع الاصل فما عند الله جل الخلائق المتاخرة
التي تنزل الاشياء منها كمنزلة الصورة والاشباح فالاشياء عند الله احق بما عنده انفسها
والعلم منا لك اقوى من علم الشيء بذاته وبغيره علما حضوريا لانه اقوى في شيئية المعلوم والمعلوم
في شيئية نفسه لانه مدوت الذوات ومحقق الحقايق والشيء مع نفسه بالامكان ومع شيئيته
وموجده بالوجوب والتمام وتمام الشيء كما مر فوق الشيء وكماله وغايته فاذا كان ثبوت ذوات الاشياء
عنده اعلى كما في علم المتاخرين عن ذاته مع حضورا فثبوت ما هو اولى بها مع ذواتها اولى بان يكون
حضورا كما في العلم المقدم على الايجاد فهذا طريق الراسخين في العلم ومن لم يجعل الله له نورا فما
لهم نور قوله قدس سره وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له الخ تم ما ذكره ان علمه بالاشياء
اذا كان بنفس ذواتها النورية وهي متاخرة عن ذاته عنه دفعها فعلمه بالاشياء قبل وجودها علم
اي وجه كان وكان عليه ان يبين ذلك اذ ابطل العناية الازلية ولم يتعرض له اصلا ههنا ولا
في سائر كتبه على ان القاعدة التي للامكان الاشرف يجري في اثبات الحقايق الامكانية لذاته تعالى

على وجه اعلى واشرف لكن حيث انها في وجودها تستلزم كثرة وتركبها ونقصا اصلا في غاية والدقة
واللطافة وكانه لم يظفر بكيفية ذلك وهاهنا يوضح القول بان ذاته تجمع احدية فيه جميع
الاشياء العقلية والحسية قبل وجودها وبوجودها وبوجود صورها العلمية هو ما قاله المعلم الاول ان
اثر واجبه هو ان الباري الاول المدبر هو العقل الاول الذي هو اثر الاثر الاول الذي هو
الخير المحض والخير لا يليق شيئ من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل
من خير فليس ذلك من عالمها لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها
بادية فان الخير انما نبعث من الباري في العالمين الى جميع الاشياء ومنه نبعت الحيوة والادراك
الى هذا العالم وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلوي في هذا العالم
وهي التي تربط هذا العالم لئلا يتفرق وقال في موضع اخر ان العقل هو الاشياء كلها فكما في
مرارا فاذا ذاته عقل الاشياء كلها فان كان هذا كذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد
رأى الاشياء كلها فكيف يكون هو ما هو بالفعل لانه انما يليق ببصره على ذاته لا على غيره والا لكان قد
احاط بجميع الاشياء التي دونه فاذا التقى ببصره على الاشياء كان محاطا به وكان هو ما هو بالقوة
لا بالفعل انتهى اقول فاذا كان العقل على هذه الصفة فالواجب لذاته اولى بها وفاك في موضع
اخر فاما الباري عز وجل فانه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما تحدث
اثبات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو العقل المحض فاذا فعل
فانما نظر الى ذاته فيفعل فعلا دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان هو ما هو بالفعل فانه
لما كان مرفوقة شيء اخر ثالثة قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبه بالعقل
الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما نظر الى ما فوقه فيفعل فعلا في غاية التفاوة

وتلك النفس فاما الفاعل الاول فهو فعل محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى
خارج منه لان ليس خارجا منه شيء اخر هو اعلى منه ولا ادنى وفاك في موضع اخر ان كل فعل هو
الباري الاول عز وجل فهو تام كامل لانه علة ثانية ليس من ورائها علة اخرى والا لنقص المتوهم
ان يتوهم فعلها مع انا قد بينا ان فصال ذلك لا يليق بالعوالم الثواني عن العقول فكيف
بالاول بل ينبغي ان يتوهم ان فصال الفاعل الاول هو كلها قائمة عنده وليس شيء عنده اخيرا
بل الشيء المذبر هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وفاك انه في موضع اخر ان الاشياء كلها هي العقل
والعقل هو الاشياء فانها اذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم تكن الاشياء لم يكن العقل وانما
صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة الا وهو يفعل
شيئا ما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو يليق لكون شيء اخر اثره ودلالته
على كون الباري جل ذكره وكل الاشياء كما اشرنا اليه وقال في موضع اخر ان العقل هو كون تام
كامل لا يشك في ذلك احد فلم يقدر قائل ان يقول انه ناقص في شيء من حالاته او يخصره
بعض صفاته والاجابة بموجب بان صفات العقل كلها من حاضرة لا يتقدم احديها من الاخرى
وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته معا وقال ان العالم الاعلى هو الحق
التام المذبر في جميع الاشياء لانه ابدع مع المبدع الاول التام ففيه كل عقل وكل نفس وليس
هناك فقر وحاجة فان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها تغلي وتفور وتجيش
حيوة ملك الاشياء انما ينبع من واحد الى غير ذلك من كلماته واقواله الدالة على ان الباري
كل الاشياء وكذا العقل كل الموجودات مع الاشياء التي دونه كما يستفاد من كلامه انتهى
اقول وجها حيث ذكر انه كان قائل ان صفات العقل انما هي له الشيء اخر وليست تجاوز

البتة فان صيرت العقل هكذا فقد صيرته جوهرا دنيا خسيسا ارضيا وصارا لا يجاوز ذاته وصارت
صفاته تامة فقط والفرق حينئذ بين العقل وبين الحس وبين هذا فيجيء وقد يقدران مثل هذا الشيء
عقلية وهي الصور الكلية النباتية ام الحيوانية فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا فاعلمه
ان كل واحدة منها وان كان واحدا فانه تتوشى باشياء كثيرة مختلفة واما الكلمة الفاعلة التي في
الهيولى فهي وان كانت واحدة فانها مختلفة الصفات اشهر كلام هذا الفيلسوف الشريف وانور
ظهرت منه وقد اشرنا سابقا ان كل موجود له كمالية فانه كل الاشياء دونه في الرتبة الوجودية الا ترى
ان النفس الحيوانية وهي مبدأ الفصل الحيواني هي الحساس هي بعينها مما يصدق عليها جميع
معاني الفصول البعيدة والمتوسطة والاجناس العالية والمتوسطة وجميع مبادي القوى
الحيوانية والنباتية والجمادية وانحاء موجودة بوجود ما بل منحوية بوجودها وكذا النفس الانسانية
كونها اشرف النفوس محيطة بها يحيط بها النفس الحيوانية ما دامت في اوايل نشاتها وان اتحدت
صارت مثل كل الاشياء الذي دون الاول بقدم فيضيء قهر نور الانوار بعد بلوغها الى مرتبته
وعود وجهها اليه بكل سماها عقلا وعقلا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم العلم
عند الله العزيز الحكيم قوله قدس سره وتعدد الاضافات العقلية فلا يوجب كثرة في ذاته لان
منشأ الكثرة اما اختلاف حقايق الاضافات كالاختلاف بين اضافة الفاعلية والمنفعلية
او كالابوة والبنوة او كالتقدم والتاخر ونظايره ذلك وقد مر ان الواجب تعالى ليست اضافته
الى الاشياء الا قيومية لها يصحح جميع الاضافات التي يصح اتصافه بها كالقادرية والعالمية
والمبدأية والالوهية والخالقية وغيرها وامر جهة عدد واما من حقيقته واحدة وذلك انه لا
يوجب كثرة في الذات لانها على ترتيب الوجود وكما ان كثرة الصدور لا تستلزم بها وحدة لانها

على ترتيب سببي ومسببي والترتيب يجمع الكثرة في واحد كما مر مرارا قوله وبسيرة واما النظام العجيب فلزم من عجيب الترتيب كما دفع اعتراض يرد عليه وهو انه اذا ابطلت العناية السابقة وهي علم الاول بالاشياء قبل وجودها فالعلة في هذا النظام العجيب المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينها من البسايط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا مزيد عليه هي الخيرية والنظام فاجاب بان سبب هذا النظام المشاهد في عالم الاجرام هو ترتيب الانوار العقلية ونسبها المعنوية واضافاتها النورية على ما بلغ ما تصورنا عقولنا من النظام النوري الاشراقي الذي رفع رحله هذا النظام الجسماني الكيفي وهذا لا يدفع الاشكال ولا يقطع به السؤال اذ لقائل ان يقول ما السبب في حسن نظام عالم العقول ويدفع مرتبتها المعقول اذ اوجب ان لا يكون وقوع كل نظام عجيب على سبيل الجزاف والاتفاق فان اوجب بان علة كل نظام عجيب نظام اخر عجيب قبله وكلما فيلزم تسلسل النظامات الى غير نهاية فان اوجب بان مبدأ ذلك النظام العقلي هو نظام اخر حاصل في صقع الربوبية فجاءت العناية الالهية وقد كان المقصد ابطالها وان قيل ان مبدأ كل حسن ونظام وخير وتمام هو ذات بسيطة فيها كل بهاء وجمال وحسن وشرف ونظام ولا يلزم ان مبدأ الكثير حتى لا يمكن فرق بين المبدع والمبدع في التوحيد والتكثير والا لادى ذلك الى نطرق الكثرة الى ذاته تعالى وهو محال بل الغير يلزم ويجب ان كل كمال وشرف يوجد في المبدع فهو قد وجد في العلة اشرف واكمل وليست الكثرة بما هي كثرة كما لا بالذات وحدة وجمعية ونظام وانت اذا تأملت في حسن كل نظام فتظهر لك ان حسنه وكماله من جهة وحدته وجمعيته لا من جهة كثرته وتفرقته ومن ههنا علم ان مبالغة الشيخ في سيرته في تكثير عدد العقول حسب تكثر عدد الكواكب الثابتة والاجرام الفلكية وتداويرها وخوارجها وممثلاتها

وكواكبها وعدد الانواع الجسمانية بسايطها ومركباتها وجماداتها ونباتاتها وحيواناتها ليس بامر واجب ضروري ولذلك كثير اعراضها من جهة كثرة عوارض هذا الادنى بل الواجب ما ذكرنا فثبت ان كل الخيرات والكمالات من حيث خيريتها وكماليتها موجود في المبدأ الاول والخير الاقصى والعلة الاولى والية مشار القارئ في حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وبرهانه فلله الكبرياء في حيث لا كثرة فيه واعلم ان كلمات الفلاسفة الاقدمين والحكماء الماضين كالمطهرين من اساطين الحكمة الذين كانوا قبل معلم اول وشعشعة نارة نور العلم الالهي السابق على وجود الممكنات الى المذهب الاول وتارة ملوح منها هذا المذهب فلهم قولان احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هو في العلم المتقدم قال المعلم المشار اليه في صدر الاول تارة مبدع منها هذا المذهب فلهم في الرأي الاحد قولين الاول ان يقول ابدع في علمه واما ان يقول ابدع الشيء لا يعلمها او هذا مع القول المستشنع وان قلنا انه ابدع ما في علمه والمعلوم يقول فالصور ازلية بازليته ولا يلزم بتكثر ذاته تكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها وظاهر هذا الكلام ان علمه تعالى انما كان بالصور الزائدة على ذاته وارد عليه بعض المحققين الكلام وجهين احدهما انه فيضان هذا الصور مع الذات في كونه بالعلم المقدم واولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان الله ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره هذا الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان بقي هذه الصور اما جواهر او اعراض فعلى الاول يلزم ان يكون

موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات فاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محالا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كما في الممكنات وانت على تقدير ان علمه تعالى بالاشياء باعتبار صورها يلزم ان لا يكون له علم كلي ذاتي غير تابع للمتأثر والايجاد بهذا الكلام هذا المحقق وقد اجبنا عن ايراداته وذكرنا هناك فيما مر في المبدأ والمعاد وقد اشار ههنا بعبارة في تحصيله الى هذا المذهب حيث قال اما ان كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فليس بما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود هو بعينه مبدأ لوازمه معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان تكون ذاته مبدأ للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم للذي ان توجد فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها او لوازم ذاته هي صور معقولاته لانه على تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة يفيض عنه وهي معقولاته فتفيض وجودا له بنفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعليته اشهر كلامه وقد ذكرنا ما يرد على هذا الكلام في المبدأ والمعاد والقول الثاني وهو ان اول صدر بالذات عن الواجب تعالى جوهر فيه صور ما في الممكنات وهو باعتبار ثالس الملطي فيجعل مذهبه مكون الجوهر الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات الخارجية مسبوق بعلم زايد ويمكن الجمع بين المذهبين بان علمه تعالى بها سواء كانت صور اعقلية او موجودات عينية علم كلي في مرتبة ذاته لما ذكرنا ان ذاته كل الاشياء وعلمه بالاشياء الخارجية صور عقلية قائمة بذاته ومنهم

من زعم ان الشيخ الرئيس متردد منحصر بين هذين المذهبين لا في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل ظاهر عبارته ويدل عليه اختيارتابعه كاثير الدين الابهري وبهمنيار هذا المذهب والحق ان الشيخ غير شاك ولا متحير بل الذي فهم من كلامه وكلام مرتبته ان الواجب علما كليا اجماليا هو عين ذاته وعلما تفصيليا هو صور عقلية قائمة بذاته على وجه لا ينفعل عنها ولا يتكثر بها ولا يرد شيء مما اورده عليه من تأخر عنه كالمصنف والمحقق الطوسي وسايرالمتأخرين الاشيء واحد وهو ان سوابق الموجودات بحيث ان كون اقوى واتم وجودا من اللواحق والحال ان الصور القائمة بذاته يجب هذا الوجود اعراض سواء كانت مهيأتها مهيات الجواهر او مهيات الاعراض ولا شك ان الوجود العرضي القائم بالغير اضعف تحصلا من الوجود الغير القائم بالغير فالمعلولات الجوهرية يجب ان تكون علتها واسبابها اولى بالجوهرية منها فان قالوا ان قيامها بالواجب ليس كقيام الاعراض المحال بل كقيام المعلول بعلته بالوجه قلنا فكون الصور العلمية هي بعينها الصور الخارجية الا انها صير باعتبار قيامها بالواجب معلوما وباعتبار مهياتها في انفسها معلومات هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لو امكن حمل كلامهم عليه لكن بعضهم تصريح بان هذه الصور القائمة به تعالى بحسب هذا الوجود وكما في العبارة المنقولة عن بهمنيار وكما في كلام صاحب الشفا حيث قال بعد ذكر الاشكالات يرد على القول بالصور ينبغي لك ان يجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة ويحفظ ان لا كثرة ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما الى الوجود فانها من حيث علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الرتبوي في عظيم جدا وهذا تصريح منه بان ملك الصور غير الصور العينية الخارجية

الشبهة

وكذا كلامه في الاشارات واما نقل عن المعلم الاول من انه قال الاول يعقل ذاته ثم من ذاته
بعقل كل شيء فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج الى انتقال او تردد من
معقول الى معقول فانه ليس يعقل الاشياء على انها امور خارجة عنه يعقلها منها كما انا
عند تعقل المحسوسات بل يعقلها من ذاته وليس كونه عاقلا وعقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة
حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر بالعكس اعني عقله للاشياء جعلها موجودة وليس للاول
شيء بالكل فهو الكامل بذاته المكمل لغيره اشهر فانه يحتمل المذهبين قوله قدس سره واعلم انه اذا
كان في سطح ماء سواد وبياض الى هذا مثال ضرب لكون كل ما هو اشد نورا كون اقرب مما
هو اضعف نورا وقد وقعت الاشارة منا مرارا الى ان كل ما هو اقوى وجودا من شيء فهو
اشد تحيطه ما دونه مما هو اضعف وجودا واولى به من نفسه والوجود هو النور والظهور
فكون ما هو اقوى وغيره اقرب منه واظهر له من نفسه وانت اذا نظرت في الانوار الحسية
وجدت ان اضعفها نورا يحيط بالاجسام كنور بعض الكواكب الخفية من الثوابت يحيط
اقواها باضعفها فيحيط بعضها ببعض حتى ينتهي الامر الى اقوى الثوابت نورا كالسهيل
والشعرى وغيرهما ثم السيارات الى المشتري والمريخ والقمر ثم الى الشمس وهو النير
الاعظم ومثال الله الاكرم المحيط بجميع الانوار الطاسس لها فيحيط بها كاحاطة الحق
الاول بجميع الانوار العقلية فكون نور الشمس اقرب الى المرء من سائر الانوار والاجسام
لاحاطته ونفوذه في سائر الاجسام الا مقدار مخروط ظل الارض واما المجردات من النفوس والعقول
فانك تجد الانوار اشد احاطة بالاضعف الى ان ينتهي المرء النفوس الى النفس الكلية التي
هي اشد عالم النفوس نورا وشفيفا وصفاء ولطافة ثم يحيط بعد ذلك العقل الاشد نورا بالعقل

الاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهي الامر الى العقل الاول ثم منه الى نور المبدع الاول المحيط
بالعقل الاول وبجميع العقول والنفوس الفلكية والحيوانية والنباتية والعوالم المثالية
التركيبية احكم الاجسام وجردها والروحانيات من وجه وفي النسب المذكورة والاحكام وكذا
يحيط بالعوالم الجسمانية وانوارها العرضية وهو ظاهر لما مر فيما نفوذ الشمس في
الاجسام الشفافة اللطيفة وقهره لما كقهر نور الشمس لسائر الانوار وكذا حكم العقول
والنفوذ الى ما بعدها وما بعد الى ما بعده فيحيط الاقوى بالاضعف والاعلى بالادنى قوله
قدس سره فسمعان الابعد الاقرب اذا ثبت وتحقق ان كلما هو اشد نورا واكمل وجودا فهو
اقرب دنوا الى كل موجود معلول مما هو اضعف نورا وانقص وجودا فقد سبق اقرب
كل قريب كما قال ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله واذا سألك عبادي عني
فاني قريب فهو العالي في دنوه والداني في علوه ولما كان في معيته للاشياء مغايرة
شبهته للاتصاف بسمات الاجسام نزهها وقدسها بانه ابعد من كل بعيد في غاية
قربه وارفع من كل رفيع في غاية دنوه ليزول الشبهة ويرتفع قوله قدس سره والنور هو
مقتاطيس القرب وذلك لان ما هو اشد نورا فهو اكمل وجودا وكل ما هو اكمل وجودا
فهو اشد تقربا الى الله واكثر جمعا للمعاني الذاتية واوفر احاطة بالاشياء كما علمت
قوله قدس سره ان الممكن الاخس اذا وجده فيلزم ان كون الممكن الاشرف قد وجده
اعلم ان الامكان ههنا بمعنى الامكان العام حتى يصح ما قررنا سابقا ان حسن النظام
الاول الذي في العالم العقلي يجب ان يكون متحققا قبله في ذات الباري جل كبريائه
على وجه اشرف وابسط واعتنى بعض المحققين في شرحه للهياكل بعد ما قرر هذا

البرهان على الوجه المذكور قرره الشارح بقوله اقول انما يتم ابطلان الشق الاخير لو كان امكان المعلول
مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول لكن مع امكانه علته وهو انتفاء
العلة نظرا الى المعلول بعينه اذا نظر الى المعلول بما يوجد فيه ما يوجب استحالة عدمها وانتفاء
ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند اقول اما النقض المذكور فهو ممنوع
بان مهية المعلول الاول غير مجعولة الا بالعرض وقد ابطلنا مجعولية المهيات كما مر انما المجعول
والمتع بالذات هو وجود العقل الاول والامكان عارض للمهية واما الوجود فامكانه عبارة
عن فقره وتعلقه بالواجب كما مر فعدم المهية ممكن بالنظر الى المهية لا بالنظر الى وجودها
والالزم سلب الشيء عن نفسه ولو فرض عدمه لكان عدمه مستلزما لعدم الواجب وكذا
امكان عدمه مستلزم لامكان عدم الواجب لكن المفروض محال لانه واجب بوجوب
الواجب ولاجهة فيه الا كونه موجودا بوجوده تعالى واجبا بوجوبه لانه لمعة من لمعات
نوره تعالى فما هو ممكن العدم غير معلول له وما هو معلول غير ممكن العدم فاندفعت مادة
النقض واما الذي سماه المحقق فهو مصادم للتحقيق فان بعض الاشياء وان
ثبت له امكان بالقياس الى شيء غيره لكن لا يثبت بذا الامكان القياسي للايس شيئا
ما علاقة ولا استلزام بينهما كما لا يخفى بالقياس الى الغرس ونحوه بالقياس الى عمرو حتى
انه لو كان في الوجود واجب اخر تعالى عن المثل والشريك علوا كبيرا كان بذا الامكان ثابتا
بين الواجبين لعدم معلولية احدهما وثباتا ان كل من الواجبين بالقياس الى معلولاتهما
الا خر لعدم العلاقة العلية والمعلولية بينهما فالتحقيق ان كل علة موجبة للمعلول فهو
واجب بالقياس اليه سواء كان واجبا في نفسه او ممكنا فواجب الوجود كما انه واجب

الوجود بذاته لذاته فهو واجب الوجود بالقياس الى غيره فله وجوب ذاتي ووجوب بالقياس
الى الغير اعني جميع الموجودات عدا المهيات في حدود انفسها لانها موجودة بالعرض
ثم قال ويمكن ان يقرر بهذا ما ليس موجودا قبل الوجود الممكن ليس ممكنا اشرف وبعكس
بعكس النقيض ان قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بان الاول انه لو كان اشرف
فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا
واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة ويخرج عن الاخس فيلزم كون العلة
اخس من المعلول والالزم محال وامكانه يستلزم كونه محالا وفيه مثل النظر السابق اقول
ويندفع انه بمثل الجواب السابق ثم قال والحق ان اريد بامتناع الاشرف ما يمتنع الاشرف
بالغير فهو كذلك وان الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكره اقول يريد ان ما لم يوجد قبل الممكن
الاخس فهو ممتنع بالذات اذ يؤدي امكانه الى امكان جهة في واجب الوجود امكانا ذاتيا
لم يتحقق فيه لانه لو تحقق ذلك لكانت تلك الجهة التي هي علة الممكن الاشرف لكان موجودا قبل
وليس موجودا كما هو المفروض فليست تلك الجهة موجودة بالفعل بهذا ممتنع بالذات
لان كل ما هو واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وكل ما يؤدي الى الممتنع
بالذات فهو ممتنع بالذات اوم من وجه من الوجوه كما ان ما هو مستلزم للواجب بالذات فهو
واجب بالذات او بوجه من الوجوه وانما انه يجب صدور ذلك الممكن لان ما هو خارج
عن علم الاتفاقات فامكانه للذاتي كاف في فيضانه عن العلة وبذا القاعدة
مطردة عنه وان لم يكن مطردة في هذا العالم كما سيظهر من كلام الشيخ وتقرير الشارح
قوله قدس سره خارجة عن علم الاتفاقات اه اشارة الى ان بذه القاعدة لا يجري

في عالم الحركات للتمانع والتفاسد الواقعين بين هذا العالم كما ذكر فكثير من اشخاصها يكون ممنوعة
عن كمالها الممكن الذي هو الاولى كمالها ويكون ممنوعة بالتقايض والشرور والافات واعلم ان
بعض القاعدة مما استعلمها المعلم الاول كثيرا فقد قال في اثولوجيا ان كل فاعل هو افضل من
المفعول وكل مثال هو افضل من الممثول المستفاد منه وذلك ان الموسيقار اذا كان من
الموسيقيه وكل صورة حسنة انما كانت من صورة ما فعل فيها واعلى منها وذلك انها ان
كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة
طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلتها واولى منها فالصورة الاولى عقلية هي افضل
من الطبيعية والطبيعية هي افضل من الصناعية فالصناعية تشبه بالطبيعية وهي بالعقل

قوله وبسرير هي عجايب الترتيب واقع في عالم الظلمات اي يعني ان هذا النظام الواقع في
هذا العالم الجسماني المشتمل على طبقات الافلاك والعناصر وما في كل منها في نسب بعضها
الى بعض ابلغ النظامات حيث ان كل ما هو اللطف جسما واتم صورة فهو اعلا مكانا وكلما
اكثف جسما وانقص صورة فهو ادنى منزلا الا ترى ان الارض اكثف الاجسام واغلظها
ومكانها اسفل الاماكن ومحيط بها الماء ثم الهواء ثم النار ثم الافلاك على ترتيب الالطف
فالالطف يلي الاعلى الافلاك الذي هو في غاية ما يكون من الاجسام من اللطافة الذي يقرب
لطافة من لطافة عالم الروحانيات الى ادنى الافلاك وهو فلك القمر الذي يقرب في الكدر
من كدورة العنصريات فيتشبه ترتيب الاجسام على ملك النسبة من اكثف الكثايف الى الطف
الافلاك ومحدد الجهات ومدبرة المشهر الذي هو مشهى الاشارات الحسية وله وجها
جسماني يحيط بساير الاجسام وروحاني متصل بعالم الارواح ولكنه استغنى عن

المكان والزمان والجهة بل هو محدد الجهات وعلة الاكمة واللازمنة بحسب ذاته وصفاته ثم انظر الى كيفية
ترتيبها من جهة اخرى فالارض مثلا لو لم يكن شيء الوسط وقربت من الاثير لاحترقت سريعا
ولو جاور الفلك غير النار من العناصر لسخنته حركة الفلك وصارت نارا فانضم الهما تسخين النار
لتحللت جميع العناصر ثم لما كانت الحيوانات اولات الادراك والتحريك محتاجة الى علمه
العنصر اليابس لحفظ اشكال الاعضاء وغيره فوجدت عنده غير محيط بها الماء المحتاجة
الى استنشاق الهواء وضع تحت النار وما يسهما في الحر وعند الارض وما يسهما في البرد
وكان لها مع الهواء مناسبة بيعان مجاورته بحيث لا يصل الحر ثم لو كانت الافلاك
كلها نورية لاحترقت بالشعاع ما دونها ولو كانت مرية عن النور لبقي المادة الهيولية في غاية
لا وحش منها ولو كانت انوارا ثابتة دون حركة لاثرت باحراق وتفريط واحرقت ما دامت
في مقابلة ولم يحق اثرها لغيره ولو كان لها حركة واحدة للازمت دايرة واحدة غير واصل اثر
الشعاع الى نواحيها فجعلت الحركة السريعة تابعة لحركة فلك محيط بالكل ولكل فلك هو
حامل جرم نوري حركة اخرى بطيئة يميل بها على النواحي حيزا وما وضعها لا الى غير ذلك من عجايب
السماوات والارض فانك لو نظرت الى علم الهيئة وصناعة النجوم واحكام الطبايع
الفلكية وخواص الاجسام وعلم اثار العلوية وعلم النبات والحيوان وعلم تشريح بدن
الانسان ومعرفة احزانه وطبايعها وتركيبها القضيت اخوا العجب في حسن ترتيبها
ونظمها وعلمت ان هذه الاثار من ترتيب الافلاك ووضع النيرات العلوية واشكالها
وانظارها ونسبها واتصالاتها ومقابلاتها وتثليثها وتربيعها اثار لمعان روحانية
ومناسبات عقلية واعراض شريفة علوية وكل ما يقع من الاتصالات والاحوال فانما

الآت ج

تكون منشأ من نزول مناسبة عقلية لا يقع بذلك الاتصال كانت اولا موجودة في عالم القضاء
الرباني في فهنت الاقدار واحوالها تابعة لتلك القضايا العقلية والاحكام المعنوية ثابتة غاية
ما في الباب ان يكون ما في هذا العالم من الجواهر والصور دالة على وجود صور عقلية في عالم القضاء
الرباني ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك جواهر عقلية فانا نعلم بالبديهة ان يلزم من كونها منه
لما ان كل ما وجد في المراتب اللاحقة يجب ان يكون في المراتب السابقة ما هو اقوى بجوهره او
اشد وجودا لان العلة اقوى من المعلول وقد دل عليه قاعدة الامكان الاشرف نعم لا يلزم ان
يكون الكثرة كالكثرة بل السوابق اقرب الى الوحدة والوحاق الواحق ابعد منها كما اشرنا
اليه سابقا قوله وبسرير وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا الراي اقامة على القول باثبات
المثل النورية والصور الالهية فانك في بعض كتبه كان في الفرس امة يهدون بالحق وبه
يعدلون كانوا حكما فضلاء غير مشتهرة بالمجوسية قد احيينا كلهم النورية الشريفة التي شهد
بها ذوق الافلاطونين من قبله اقول والمعلم الاول اثبت هذه الصور في كتاب حروف الربوبية
ولو وقع منه انكار لوجود ما حكي عنه فكان لمصلحة رآها وقاعدة راعاها في منع هذه الحكمة
الشريفة عن غير اهلها فان من له اهلية ادراك هذا الطور من العلم في غاية الندرة والذي يدل على
انه نال ما نالنا فلا طريق من قبله فوق ما ذكرناه سابقا انه قال في الميمر الرابع من ذلك الكتاب ان
ورا هذا العالم سماوا وارض وبحر وحيوان ونبات وناس معاويون وكل من في هذا العالم
معاوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال ايضا ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع
الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن ان الشيء الذي سماه النار

سماه هنا ظاهر حيوة مائرية وهو النار الخفية فالنار اذن الفرق بين هذه النار في العالم الاعلى
هو اجري بان يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحيوتها اشرف من حيوة هذه
النار لان هذه النار عرضة لتلك فقد بان وصح ان النار الفرق العالم الاعلى هو جوهرا وان
تلك الحيوة هو القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء فانها
هناك حيوان كما نها في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي الفرق يقبض
على هذين الحيوة وقد قدمنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان
كان هذا العالم انما تاما والكل كما لا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال
والدوام فان كان هذا العالم تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشيا كلها اكثر حيوة
الا انها بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فهم ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي
في هذه السما غير انها انور واكمل وليس منها افراق كما ترى هنا وذلك انها ليست حية
وهناك ارضون ذات سباع لكنها كلها عامرة وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الارضية التي
ههنا وفيها نبات معروس بالحيوة وفيها بحار وانهار جارية بحيوانيا وفيها الحيوانات
المائية كلها وهناك هوا وفيه حيوانات هوائية حية شهيرة بذلك الهوا والاشياء
الترهناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة
وطبايع الحيوان الترهناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى
واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية محركة كما قلنا وقال ايضا كون
في العالم الاعلى حيوان وسما وساير الاشيا التي ذكرناها قلنا ان العالم العقلي هو العالم التام
الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس

الحقه كوا

سماه ج

هناك فقرة لاحاجة البتة لان الاشياء التي هناك انما يتبع كل عين واحدة لا كانها حارة
واحدة او بيضاء واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم و
نقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر ذوات
الطعوم وقواما وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع
الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف
الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذا كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على
ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية تشتمل بجميع الكيفيات ولا يضيق عن شيء منها من
غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض بل كلها محفوظة كان كلا منها في
علوة قوله قدس سره شاهدا به المجردون بانسلاخهم عن بيا كل يعيان اخوان التجريد
واصحاب الكشف يعنون مشاهدة هذه الانوار العقلية وطبقاتها العلوية والسفلية
عند انسلاخهم عن البدن وتجردهم عن الملابس الحسية ويجزمون باثباتها من غير شك وريب
وهم يعنيهما السمويات العلى التي شاهدها الفضلاء العارفون عند عروجهم الى العالم
الادنى وتبدل نشأتهم وقيام قيامتهم يوم تبدل الارض غير الارض وبرزوا
لله الواحد القهار وليس يتبين على بعض احكامهم على الحجج والاقناعيات بل الفائدة
الكلية ذلك على المشاهدة المتكررة والمكاشفات المتتابعة عنه المحققة التي لا يعتريها
شك وريب ثم طلبوا المحجة لغيرهم ممن لم يصل الى درجتهم ولم يكن واستشاهدة وتجرده
وكانوا مؤيدين بالانوار القدسية من الملأ الاعلى وكان الذي هم اعنا بمعرفة
الروحانية وعلم المفارقات دون غيرها من العلوم فيكون كلامهم فيها في غاية الجودة

والشرف والكمال لا يفهم ذلك الا بمعرفة احوال النفس واشرفها على معرفة المفارقات العلوية وغايات
الاشياء ومبادئها وصورها المفارقة والذي هذا ان القدماء باسرهم كانوا يعتقدون ان الباري
جل ذكره نور مجرد وكذا اصناف ملائكته المقربين صرح به افلاطن الالهي ان النور المحض هو عالم
العقل وكذا ما ذكر في قيدرس الحكيا السكر اط وفيثاغورس واغاثاذيمون واتباذ قلس وغيرهم
من الافاضل المنفردة بذات العالم المجرد عن المواد وغايب من الحس لا يحاجب مقداري او بعد
مسافة بل لشدة لطفه وضيائه الصرف واما لا يدرك الحس البصري وذلك النور المحجة
للكشافة البصر وحسها نية فلا يدرك الانوار اشرق على سطح الاجسام لمناسبة بين النور
الباصر والمبصر فلا يمكن النور البصري الكثيف الحسماني ادراك النور اللطيف الروحاني
لعجزه كما لا يقوم نور السراج عند قيام نور الشمس واذا لطف البصر صار كنور النفس الناطقة
غاب عن الحس ولا يدرك بالبصر لان النور الاقوى يقهر النور الاضعف وذلك النور النفسي
اذا صار عقلا بالفعل وتجرد عن البدن بعد خرابه او قبل خرابه بتلك خلع البدن كالملك طاهر
فانه يدرك الانوار العقلية والجواهر النورية للمناسبة بينه وبين تلك الانوار ويدرك
الله تعالى بالحس البصري الاخروي الانوار المثالية والاشباح الغائبة عن هذه الحواس كما هو
حال الكاملين والمتوسطين قوله قدس سره وصاحب هذا الاسطقس كان شديد الغلب على
طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء كانه اراد بهم المتأخرين والا فالكلمات المعلم الاول في
كتابه المعروف باثولوجيا صريحة في اثبات هذه الصور الالهية والانوار العقلية على احكم
وجه واتقنه كما سيظهر لك بما سننقل من كلماته الشريفة وقد نقلنا طرفا صالحا من اقواله
الدالة على ان لكل نوع طبيعي صورة عقلية جوهرية موجودة في عالم العقل والاشكالات

التي تقدمت اجاب عنها بما صار به القول بتلك الصور احكم واتقن والذي حمله على كلماته واشاراته ما نقلناه
الى هاهنا وتحدث به عن نبوية مع الله صرحت على يقين منه بان ما قاله وبينه وفصله هو الحق الصحيح
والتمام الكامل وبانه وان قال هذا الفيلسوف الاكبر هو بعينه ما رامه افلاطن الالهي ان لكل
نوع من الانواع المتجددة افرادا موجودا ثابتا في عالم الابداع وانه لم يتيسر لاحد بعدهما
تحصيل هذا المذهب على وجه ذهبا اليه وتصدياه مع غير شكوك وشبه فان ما ذكره المتأخر
من وجود هذه الانوار العقلية لم يظهر منه انه جعلها مع حقايق هذه الانواع او امثلة مناسبة
لها او امثالا محاذية ايا ما وكلا من الامرين دل على مجرد المناسبة والعلية والتربية وان
الاشرف منها علة للاشرف مع هذه الانواع والجوهر علة للجوهر والعرض للعرض والاكتفاء بالعلة
النسبة والعدد للان لكل نوع من الانواع حقيقة كلية عقلية هو تمام به يشتمل على افراده
متحدة بها اتحاد الحس المشترك للحواس والخيال للحس صادق عليها اذا اعتبر معنا ما بلا
شرط الخلط والتجرد كالصورة العقلية القائمة بالذهن فان للذهنية انه تشخص
وهوية يمنع عن الصدق على كثيرين وهو اذا اخذنا معنا ما مع قطع النظر عن هويتها
امكن للصدق عليها على ان الهوية العقلية عينية كانت او ذهنية تساوي نسبتها
الى جميع افراد مهيتها عن الحسيات الوضعية المتباينة بحسب الامكنة والازمنة فكذا نها
كلية النوع كما لا عبار عليه والمتعلم بقدر على تفهيم كلامهم وتحصيل مرامهم كغيره ممن تأخر
منهم عن الشيخين ابي نصر ابي علي مع جلالة قدره وقدرهما الا ترى لا قوله قدس سره
والفاضلين ان هذا الكبار اولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها مثل
هو صورتها الكلية اقول نعم ذهبوا الى ذلك مع غيران لزم منه فسادا ومحذور فان كل

وجود حقيقي كما طفياض على عدة اشخاص جزئية متباينة الوجودات متخصصة المواد
والاحياز فهي مع جزئياته وفروعه وشعبه اذ ليس ما يتحصل به كل منها الا وجود
بسيط ناقص نسبته الى ذلك الوجود العقلي نسبة المنقوص الى التمام اذ هوية كل
واحد هو صورة بسيطة هي فصله الاخير وان كانت مشوبة باعدام ونقايص مادية كلي
بسببها الممازجة بالمقدار والوضع والزمان والكيف وغير ذلك فصورة الفرس
في الخارج ليست الا مادية فرسية لكن هذه الصورة في وجودها الخارجي لقصورها بالابدان
مكمون في مادة فرسية وبين هما النباتية والجسمية والقوى الطبيعية وكذا الصورة
الانسانية هي مبدأ فصلها الاخير وباقي القوى الحيوانية والنباتية والجسمية مع فروعها
ولوازمها هي بالعالم واذا تجردت عن البدن رجعت الى حقيقتها البسيطة بالفعل
هوية كل شخص تركيبي من اشخاص الجسمانيات هي صورتها القائمة بمادته وهو اصطلاح
وجود الجزئي ونسبة هذا الوجود الى صورته العقلية القائمة بذاتها نسبة الفرع الى
الاصل والمنقوص الى التمام وتمام كل شيء هو ما يزيد عليه قوله قدس سره ثم يكون شيء واحد
بعينه في مواد كثيرة واشخاص لا يحصر اقول وحدته ليست وحدة عددية مادية حتى
لزم صيرورته عدة اشخاص كثيرة للتجزية والانقسام والتعدد والزوال والاعراض
للتعدد على صرف الوجود وهو بحسب نقصاناتها محتاجة الى محل قدارية ولو اخذت
بذاتها مع قطع النظر عن لواحقها المادية لكانت متحدة بذلك الوجود التام والكمال
وجوداتها الضعيفة التي هي بعينها صورها الجوهرية فيه هلاك الانوار الضعيفة
تحت النور القوي ولو ازدادت زيادة تحقيق فاسمع حكمة مشرقية في اثبات الصور

المفارقة لهذه الانواع الجسمانية وهو انك لما دريت ما علومنا المشرقية ان حقيقة كل نوع طبيعي انما هي نفسه الاخير وانما كان ان المادة القوة والاستعداد وكان سائر الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول البعيدة والمتوسطة التمييز والاعداد لفيضان تلك الصور عن مبدأ ما عالي تنتهي فيه المركب بمنزلة الشروط والمعدات من وجه وهي الآلات والفروع من وجه آخر فكان الهيولى باستعداد ما سبب قابلي لوجود الصورة الجوهرية والصورة من حيث نوعيتها سبب موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة ولو احقة بها علة قابلية لوجود صورة كمالية وهي بعد وجودها مستلزمة لقوى وطبايع وآثار لاجب الاستعداد حتى تكون تلك علة معدة لهاك سهل المبدأية والافاضة كالمبدأ الفياض على فروعها ولوازمها فكما ان الصورة الطبيعية اصل قوامها ومادتها والمادة باقية كالصنم لها فكذلك صاحب النوع اصل الطبايع الشخاصه جوهر كلتيهما كالصنم له وكذلك تلك الفصول والقوى اعني الكمالات اخيرة للانواع اخرى مراتبها النقص من مرتبة هذا النوع ولها اشخاص هي اصنام لارباب انواعها تنتهي اليها نسبة الفروع الى الاصول وكذا الهيئات والنسب والاشكال التي لها بمنزلة الاظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اصولها النورية ومبادي ها الوجودية ونسبة صاحب النوع الانساني وهو صورته المفارقة وعقله الفايض عليه الى اصحاب سائر الانواع الجوهرية والنباتية وغيرها كنسبة الاشخاص من نوع الارض الحسية صنم للارض عقلية تكون انزل رتبة من جميع الصور العقلية منزلتها قبول الآثار العقلية والاضواء المعنوية عن فوقها لكونها بمنزلة الفرش والبساط لتلك العقليات وان كان كالعرش والسقف للعالم مواد في منه وكذا تكون في عالم الصور المعقلية سماوات عقلية هي السموات العلى

وكواكب مشرقة ثابتة وشمس دائمة الاشراق وقمر مستضيء من نور شمس الاحدية وكواكب متحيرة في مجال باريها وثابت هي اثنى عشر جاء وسبعة وعشرين منزلا وخلا ثمانية وستين درجة كلها عقلية نورية لصفاتها وهيئاتها على وجه اشرف واعلى مما تكون منها في عالم الطبيعة كما ذكره المعلم الاول فيما نقلنا فاذا قررنا لك هذا الكلام وحملنا كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا عاليا في عالم الابداع وانه الاصل والمبدع لسائر الاشخاص ومرفوعه ومعاليله وذلك الفرد التام لا يفتقر الى محل يخالف هذه الاشخاص فتقول اما الحجة على اثبات وجود انواع فهي وجوه احدها قاعدة الامكان الاشرف واقامة هذه القاعدة اشد طباقا على اثبات الصور العقلية لكل نوع من اقامتها على اثبات ان لكل نوع مبدأ عقليا هو فاعلا له مرفوعه وتمام المعلم الاول هذه القاعدة في اثبات تلك الصور المفارقة كما علم بما نقلنا كلامه حيث انه كثيرا ما يقول كل صورة كمون في هذا العالم فهي في العالم العقلي الانها هناك بوجه اعلى واشرف واما اثبات انها ممكن فان الكل من هذه الانواع ماهية موجودة في الذهن يعرض لها امكان ولا شك ان نحو وجودها على الوجه الذهني متساوي النسبة اليها الاشخاص موجودة من المادة ولو احقها ممكن كما في الذهن واذا تحققت في الخارج لكان اشرف والماهية بنحو وجودها العقلي حاصلة في الذهن قائمة به فبقيام وجودها في الخارج كان اشرف فيجب ان يكون اقدم بنفس الكلام في اثبات امكان الوجود التجردي في الخارج فيقول هو ممكن لان الماهية امكانيه والمانع عن الوجود ان كان عقلية فغير الذهن انتفت لها وجود عقلي وان كان قيامه بالذات وقيام اشخاص نوعه بالمادة فقد تبين ان الوجود مما يجوز في افراد نوع واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه وانتفت هذا المنع منقوض بعكسه كما ذكره المصنف وان كان من جهة بساطة الوجود العقلي

وتركب الجسمانيات فقد ذكرنا ان تام كل ذي كثرة طبيعية صورته او نهايته بالفعل وكل ما وحدته بالفعل فكثرته بالقوة والانسان الطبيعي مثلا امر واحد وجهة وحدته صورته النفسانية لا باعضائه وكذا الشجر صورة النباتية متى لوفرضت صورة النباتية قائمة بذاتها مجردة عن اجزائه وعناصره لكانت نباتا عقليا او مثاليا وكذا الياقوت والمرجان والذهب وغيرها وتلك الاجزاء المقدارية اجزاء المقادير بالقوة لحقايقها وصور العناصر غير داخلة في قوام الكائن المعدني او النباتي او الحيواني سواء بقيت كما هي المشهور او انفسخت كما هو التحقيق الآتي والنوع لا يبقى كما لا بد لان على وجوده قبل التحليل والاقابة والوجه الثاني ما ذكرنا في الشواهد الربوبية وهناك نقول لهذه الطبايع النوعية الخارج الوجود والشهود بعضها حسية وبعضها عقلية ولا شك ان في الوجود من الانسان مثلا شيئا محسوسا يناله الحس مع مادته وعوارضه المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطبيعي وان ههنا شيئا هو الانسان منظورا الى هويته من حيث هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة او من التعدد والمقدار والوضع وغيرها وهذا هو المعروف عند القوم بالكلي الطبيعي وقد علمت انه غير موجود الا بالعرض عندنا ولا يجعل الا بالعرض وان ههنا شيئا معقولا هو كالانسان الكلي له وحدة عقلية يشترك فيها الكثيرون ويحمل على الافراد هو هو ولا تحتمل كون مجردا عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلافها مقاديرها واوضاعها واشكالها مع كونها تشخصا تشخص عقلا والتشخص العقلي تحتد نسبتها الى التشخصات الحسية فذلك الوجود المفارق للانسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس بان يكون حاله فيها يلزم كون الجوهر عرضا لا سيما ما هو اصل حقيقة الجوهر الثابتة المستمرة المقومة لجوهريتها فانها اولى بالجوهرية من الماديات الحسية واما المذكور في

كتب القوم كالشفا وغيره في كون الكليات الجواهر جواهر وهو ان معنى ذلك انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وقولهم انه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة الى موضوع وفي الخارج لا مفتقرة اليه فقد ابطلناه في مباحث الوجود الذهني وليس القائم في الذهن الا كيفيات نفسانية تعد النفس بها لمثل هذه حقيقة وجواهر جهة الحركة نحن قد اقمنا البراهين على ان الطبيعة الجسمانية وهي سبب الحركات والاثار في الاجسام الطبيعية جوهر مجرد والذات غير ثابتة الوجود في آن وهي متشأ كل حركة طبيعية كالصعود في النار والهبوط في الارض وكالنمو والذبول في النباتات باستخدام النفس النباتية اياها وفي الافلاك مبدأ الحركة الدورية باستخدام النفس الفلكية فاذا كانت الطبيعة المباشرة للتحريك امرا متجددة تتبع الذات لها حدوث في كل آن والحركة لا بد لها من فاعل معين تقصد غاية مخصوصة من تلك الحركة وله قصد ثابت مع مبدأ الحركة الى منتهاها كالحكيم في البدية والوجدان فلابد في الحركات الطبيعية وما يجري مجراها من محرك ثابت الذات له وجود غير هذا الوجود المتجدد الزايل بكل آن بقيمة تواردا الامثال وليس ذلك المقوم الا العقل ثابت والا لزم التسلسل في الطبايع متجردة والجسمية تابعة للطبيعة المنوعة بوجه كما تقدم في مبحث التلازم وكذا الاثار تابعة والمنغوس حكمها حكم الطبايع ما دامت عقلا بالقوة لانها جسمانية الفعل والحدوث وان كانت عقلانية البقاء فثبت ان مقوم كل طبيعة جسمانية جوهر عقلاني نسبته الى سايرا فراد النوع الطبيعي ومراتبها وحدود مانسبة واحدة فهو صورتها المفارقة التي تلك الطبيعة بها هي هي لان الافتقار الى شيء بالفعل يستلزم الافتقار اليه القوام والوجود لان الايجاد بعد الوجود واقع لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع ثابتا مع تبدل خصوصيات الحركة ووحدة

الهيولى كما تحقق في نفسه والطبيعة متجردة وهي مقوم للجسمية والمقوم للمتجرد متجرد فلابد وان واحد من الثلاث تحفظ بها اصل الطبيعة وتحفظها مع تبدل خصوصياتها فالموجود الطبيعي مركب من نوع متعلق ذاته وجوهر ثابت عقلاني في وجوده سواء في فلاحته تكون طبيعة كل شخص من اشخاص نوع طبيعي متحدة الوجود بذلك العقل اتحادا معنويا بمعنى ان ذاتها ذاته وفعلها فعلها مع كونها مادية وكونه عقليا وههنا وجوه اخرى في اثبات الصور المفارقة من جهة الآثار ومن جهة الغايات وغير ذلك ذكرنا كافة التطويل والمنة لله علينا والشكر له منا على توضيح هذه المسئلة وتزهيدها وتقبيحها على وجه لا يتيسر لاحد من اصحاب المغرب في الدورة الاسلامية قوله قدس سره بل هي ذوات بسيطة نورية الخ وان لم ينحصر اصنامها الامركبة اقول الكل صنم الهوية بسيطة نورية هي بحقيقة وجوده وصورة مادية التي بها يتم وجوده الجسماني وقد تخفى نوره من جهة شوائبه العديمة وهو الشيء المادي حتى لو صفى عن الكدورة العديمة وقوى وتجرد كان صورة عقلية لنوعه كما قال الفيلسوف المعظم في المدبر العاشر ان كل صورة طبيعية من هذا العالم فهي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنع للصورة التي هناك المتجسمة بها فهناك سماء وارض وحيوان وانهار وغار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا الخ قوله قدس سره فليس من شرط المثال الممانعة بالكلية الخ بل من القوالب المثلية لتلك العقليات وكل صورة امثال لها وانموذجات مضيئة وهي كلمات تامات لا فرق بينها وبين تلك الا بالشدة والضعف قوله قدس سره ولا يلزمهم ان يكون للحيوانية الخ وذلك لان الرجلين وسائر الاعضاء البسيطة اجزاء حقيقية وجودية للحيوان بما هو حيوان كما علمت وانما سائر آلات جسمانيته افادة الطبيعة الحيوانية لحاجتها الى الآلة كما والصور التي هناك عقلية معاني وجوده وغائية نسبتها الى الاصل نسبة القوى الى الفروع وهي منها كالحواس

لا بالنفس من غير التفات هناك للعالم السافل ولئن ان نقول ان للحيوان العقلي اعضاء حيوانية كلها عقلية كما مر في كلام المعلم الاول ان اعضاء الانسان العقلي ليست في مواضع مختلفة بل كلها عقلية في موضع واحد عقلي فلا حاجة الى حمل كلامهم الخ قوله قدس سره وهم لا ينكرون ان المحسوسات ذهنية الخ اقول هذه المفهومات نسبتها الى الصور العقلية والاعيان الخارجية واحدة كما مر والحق انها موجودة في الخارج بعين وجود الافراد كما مر بالعرض لانها تابعة في الوجود والوجود ليست عارضة لها ولهذا قالت العرفاء ان الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وذلك لان الموجود بالذات هو الوجود وفي كل شيء لا غير وهو متحد بالماهية مغاير بالاتحاد اما حكمنا بان المفهومات موجودة بالعرض فلان هذه المفهومات كل منها لذاته مصداق لحمل مفهوم ذاتي مغاير وجنسي عليه والحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحاد في الوجود بين شيئين يقتضي كون احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض ولما ان المفهوم ليس موجودا بالذات لما علمت انها غير مجعول ولو جوه اخرى هناك في مقامها قوله قدس سره لا بمعنى انه محمول الخ لانه مع الحمل اذا اخذ مع الوجود العقلي الكلي مفهوم ذاتي يكون مصداقا عليه وعلى سائر الافراد وهو المسمى بالكلي الطبيعي غير المهية لاعتبار التجرد واللاتجرد وله عارض هو الكلي العقلي حيث عنها المنطقيون كما مر الخ الهوية على معروضه قوله قدس سره وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق الخ هذا استدلال صحيح لما علمت من تجرد الطبايع المادية ولا شبهة في ان العناية الالهية وافعال المبادي العقلية متوجهة الى ايجاد نوع الانواع وحفظها ولا يمكن ان يكون فعل المبدأ العقلي اولا وبالذات امرا متغيرا وشخصا متجددا لان المعتبر فيما هو المعقول بالذات يوجب التغير في فاعله وليس الله قصده الا حفاظ المفهومات الكلية في وقاع لما علمت ان الكلي الطبيعي

غير موجود بالذات فالمنظور اليه في الايجاد والحفظ هي حقايق ذاتية الذوات الوجودية وهي الموجودة في العالم العقلي لانها صور في علم الله وكلماته التامات ونوع الصور المتجددة الدائرة من تحولات اقلام تلك الصور الدائمة الباقية عند الله فقول بعض المتصوفة ان نقول الباقي صورة في العقل وعند المبادي لا يقطع فيما ذكرنا لان تلك الصورة ان كان المراد بها مفهوم ذهني فقد علمت ان ذلك غير صحيح لاستحالة ان يكون الغاية في وجود الصورة الخارجية صورة غير موجودة في الخارج وان كان المراد بها صورة عقلية موجودة قبل وجود نوع الصور الدائرة الحسية فقد ثبت به المطلوب لان الصورة العقلية الجوهر المتقدمة على نوع الصور الحسية له لابد ان يكون جوهرا قويا في الجوهرية من هذا الجوهر الحسي لاستحالة كون حال في غيره قوله قدس سره وقال افلاطن اني رأيت عند التجرد افلاكا نورانية الخ هذا موافق لما نقل عن الفيلسوف المعظم ارسطاطاليس ان مرورا بهذا العالم سماء وارض وقال الحكيم السنائي في المثنوي اسمانها ست در ولايت يمان كاركاي اسمان جهان قوله قدس سره واوحى في كل سماء امرها يدل على ان في كل سماء امرا كلمة عقلية وكذا قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وظاهر ان امره ليس بحرف وصوت بل امره وكلمته هو انزاطاهه الخلق طاعة ذاتية لا بصورة في العصيان والمخالفة فليس الامر جوهرا قدسيا اذ كما ان ذاته لا تشبه ذوات الخلايق وصفاته لا تشبه صفاتهم فكذا امره وكلمته لا تشبه اوامرهم وكلماتهم حتى يكون امرا عرضا قائما بالجسم هوائية كما دل عليه قوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فعلم ان المراد من كلمته الله هو الروح فكذا المراد من امره الخ قوله قدس سره هل شارع العرب والعجم الخ اعلم ان حقيقة الوجود على طبقات بعضها قبل بعض ومحيط كل منها على ما دونه احاطة معنوية كاحاطة طبقات الافلاك والعناصر بعضها على بعض احاطة حسية

وضعيه وكل ما هو اقوى فهو اشد حيطة واوسع رتبة وكل ما هو اضعف فهو ادنى منزلة واضيق مجالا ولا يقدر لا نقص ان ينال من الاكمل الا بقدر قوته فلقصور محاب عن ملاحظة الاقوى فجميع طبقات الوجود محجب عن ملاحظة الوجود الاتم الاعلى المحيط على كل شيء وان كان الوجود كله نورا الا انه متفاوت في النورية لان الصور الطبيعية والجسمية وكيفياتها واحوالها بالنسبة الى العقول والنفوس العالية كانها مظلمة لانها مشوبة بالاعدام والشرور واقعة في هاوية الهيولى والحال المقداري فان البعد سواء كان مجردا او مادية افاده الغربة والظلمة والوحشة والهيولى منبع الشر والحجاب ولهذا قال ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور وفي بعض الروايات ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما اشرق اليه بصره الحديث وسبحات الوجه انوار جماله والمراد بها الذوات المجردة التي بعضها اوساط للبعض في ترتيب الوجود والعلم ان كل موجود في موطن من مواطن الوجود حاله بالقياس الى ما هو في موطن اعلى منه لقوة وجوده حال ما حكي عن جبرئيل على ما فوق درجته انه قال لو دنوت انملة لاحترقت بخمتي وقلب الانسان من بين الموجودات مختص بخاصية التقلب في الاحوال والترقي من نشأة الى اخرى بواسطة موت بعد موت وحيوة بعد حيوة وولادة بعد ولادة كما قال المسيح عيسى لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهو الطبقات النورية والظلمانية الواردة في هذا الحديث مما يشاهد ما اهل الكشف والشهود الان تعبيرا عنها لا ممكن الا بنور النبوة والاوقع الروايات مختلف في تعيين عددها والبعد الساكن الى البعد المدور على هذا الحجب كلها ليصل الى جنابه المقدس بل منع كلها من مقامات الالهية ودرجات الربوبية كما قال رفيع الدرجات ذو العرش فان معارج العبودية هي منازل الربوبية كما ينبغي في تفسير فاتحة الكتاب

ترجمة تفسيرنا الكبير فلك اه تنبيه على سر التوحيد من هذا الحديث بان الكل الحق النور هو نور لذاته ونور لغيره كشخص انساني كما قال عز ان الله خلق آدم على صورته فهو ان كان انسانا واحدا من جميع جهاته الانسانية بحيث لا ينكثر انسانيته الا انسان وغيره لكن في ذاته مع وحدانيته مراتب بعضها اخس كالجلد والعظم والشعر والظفر وسائر الاعضاء الاكثف فالاكثف الى الدم والبخار والصفات التي تظهر به وتكملها وبعضها اشرف كالروح النفساني والقوة الحساسة والمتخيلة والمتوهمة والناطقة والعقل بالملكة والفعل والمستفاد والفعال وما فوقها من بواطنه وانواره وكذا الحق تعالى له انوار وظلمات كلها حجب لذاته وهي عين صفاته بالحجاب كما علمت من مسئلة العلم سيما على مسلك المشائين فالسائرون اليه يقطعون هذه الحجب بالنظر حتى تصلوا الى محض التوحيد العلمي ثم يسيرون فيه فيجدون مبدأ اسمائه وصفاته بالقدم والرتبة وهو الرجوع في الكثرة بعد الوحدة بحسب النظر فيرقون من اسم الى اسم ومن صفة الى صفة الى اسمه الاعظم ومقاماتهم فيدخلون في ملكوت السماوات والارض وهي الانوار العقلية العرضية التي مر ذكرها وذلك بعد الترقي عن عالم الملك والتجرد عن ملابس الهيولى ثم يتدرجون الى عالم الجبروت فيتصلون بالانوار العقلية والقواهر العلوية الى العقل الاول كما قال ان اول ما خلق الله نوري وهو مقام المشاهدة ثم بعد ذلك الفناء في التوحيد وهو الانطماس في محض الوجود الحق والمحو فيه بالكلية والسير مع الحق بالحق ويسمونه مقام الحق والفناء في الخلسة اي للكون قبل الموت الا خلسة ومن ههنا ظهر ان الحق لا يعرفه الا هو ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم قوله مدبرة وهي القواهر النازلة ما يقرب من النفوس اه يعني ان القواهر الطولية مترتبة في القرب والبعد من نور

الانوار

الانوار مشاركة في المدبرية النورية لاجل تضاعف الامكان والمعلولية الى مرتبة اصحاب الاصنام وهي اواخر صفوف العقليات والترتيب بينها في العلية والمعلولية لكن ليست في الشرف والخسة في درجة لان الواسطة هي الواجب بقدر الى بعضها اقل فيكون اشرف ومنها الى بعضها اكثر فيكون اخس واذا ظهر بدا تنقول كلما كان من هذه العقول العرضية البعد بينه وبين النور الحق اكثر كان البعد بينه وبين الهيولى الجسمية اقل وكلما هو اقرب منه تعالى فهو ارفع منزلا في الجسم والعرض وهذه القاعدة ملية كون بعض الاصنام الصادرة على اربابها عديمة النفوس اصلا كالبسائط العنصرية والمعادن وبعضها ذوات نفوس نباتية كالاشجار وغيرها وبعضها ذوات نفوس حساسة غير ناطقة كالحيوانات الارضية وبعضها ذوات نفوس ناطقة كالانسان والفلكيات ومثل هذه مدبرة ملية اختلف ارباب في تحقق الوسائط بين النفوس بينها وبين الاجسام وعدم تحققها وكذا في شرف الواسطة وخستها بالجملة اختلاف النفوس في توسط الروح النفساني وعدمه فان منشأ ذلك اختلافها في الكمال والنقص وهكذا الى حال الصور النوعية القائمة بالاجسام عند مشتبهاتها في توسط القوى الطبيعية وعدمها ثم في توسط القوى النباتية وعدمها وفي توسط القوى الحيوانية فان مر الصور المنوعة للجسم بالاواسط بينها في الفعل والتحريك كالصور العنصرية المائية في الثقل والبرودة والنارية في الخفة والحرارة ومنها لا واسطة كغيرها مر الصور واعلم ان الوجود كما علمت مرارا درجات متر تبة في القوة والضعف والكمال والنقص وكل قوي فيه جميع الاشياء التي توجد في كل ما هو اضعف منه لا يغادر شيئا منها الا احصيها منه مبدأ واليه مرجعها فمبدأ القوى الطبيعية القوة

النباتية على درجاتها ومبدأ القوة الحيوانية على طبقاتها ومبدأ الحيوانية القوة الناطقة وفوقها العقل الاخير وكذا بحيط بكل سافل عال الى ان اشهر الامر الى مبدع الكل ومبدع الكل وقيوم الكل فالمر موجود طبيعي او حسي او عقلي الا وهو محيط به ودونه في الشرف مع الاثار المترتبة في الخسة والنزول حتى ينتهي الامر فيها في النزول الى الهيولى الاولى المشتركة لغاية الخسة وهو الحد المحاط لما فوقه وما فوقه للشرف وهكذا الى ان ينتهي موجد الكل لغاية الكمال وكل نوع مر الانواع الجسمية كالارض والماء وغيرهما لا بد مر طبيعة محركة ونفس مسخرة اياها وعقل مدبر لها واسم الذي مر تبته واقعة موجد الكل قوله مدبرة فالطبيعة العالية نازلة ما يقرب مر الطبقة الساقلة يعني اخر كل طبقة مر طبقات الوجود متصل باول طبقة اخرى دونها واولها باخر طبقة دونها واولها باخر طبقة هي فوقها سواء كانت مر المختلفين اول الطبيعيات كالمر جان وبين المعدن والنبات والنخل والوقواق وبينه وبين الحيوان والقوة بين الحيوان والانسان وبالجملة لا فرجة ولا خلل في عالم الوجود بحيث لا يتخيل العدم بين موجود وموجود كما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف فالمر شيء الا وله نشأت متعددة باطنة وظاهرة وله مر شيء جوهري الا وله طبيعة في هذا العالم ونفس في عالم اخر وعقل في عالم ثالث واسم في عالم اللاهوتية حتى الارض الكثيفة التي هي ابعد الاجسام عن مقام الوحدة اللاهوتية فانها ذات حيوة ما وذات كلمة فعالة وعلى هذا شواهد نبوية ودلائل الهية وقد تراءى الجسم مر حيث هو جسم لها قوام له دون الطبيعة والطبيعة لكونها دائمة التجدد والانحلال والحركة الجوهرية للابد لما وحافظة مقيم وهو النفس اذ لا يمكن ان يؤثر العقل والطبيعة المعينة الا بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض فالنفس عقلية الذات

للعلوم

طبيعية الفعل ذاجبين جنب الله وجنب النفس والعقل عين الله المقدس وبه المبسوطة التي بواسطة الباسطة بالجود والرحمة على ما شاء وهو بجميع الاشياء واقف على كل شيء قدير وقد استدل المعلم الفلاسفي في المير التاسع مر الهو جيا على ان كل جرم ذا نفس بقوله كل جرم عليما كان او طبيعيا فاذ ليس بعلة لوحدانية واتصال النفس مر علة الاتصال الجرم ووحدانيته وكيف يكون ان يكون الجرم علة وحدانيته ومر شأنه ان ينقطع وتتفرق فلو كان النفس يلزمه التفرق ويتعذر على حال واحدة واستدل ايضا على ان الارضات حيوة ونفس بانها تنمو وتنبت الكلا وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة ومعادن وانما تكون بنفس فيها مر داخل الكلمة ذات النفس فانها هي التي تصور في داخل الارض بنفس الصور وبنفس الكلمة هي صورة الاثر التي تفعل في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر ثم قال ان الكلمة فاعلة في الارض كالشهد في طبيعة الشجر هي ذوات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فان كانت حية فانها ذات نفس لانحة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض العقلية حية انتهى وان تكون هي الارض الاولى وهذه ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها فظهر ان لكل شيء ظاهرا وباطنا غيبيا وشهادة وملكا وملكوتا فسبحان الذي بيده ملكوت الشيء واليه ترجعون قوله مدبرة واحتجابها عنا لكمال نوره وضعف قوانا اه قد مر مما سبق ان وجود الواجب تعالى كمال كل موجود واقرب اليه من ذاته ومع ذلك بيننا وبينه حجب كثيرة بعضها نورية وبعضها ظلمانية كعالم الحديث المشهور فاشار الى وجه ذلك وبهذا بدا الاحتجاب له مر خلقه هو كماله وضعف القوى فلا يكن لغيره الاكتناه له فبقدر تفاوت قصور كل قوة يحتجب هو تعالى عنها فليس

الحجاب عنه دهين غيره حاجز وجودي بل منشأ ذلك الحجاب غاية ظهوره وشدة نوره فهكذا
حقيقة الخفاء بعينها حقيقة الظهور فهو اظهر الاشياء وضوحا وبينها جلاء وهو مع ذلك
اخفى الاشياء علينا كونا والتمضها استتارا وذلك لعجزنا وضعف عقولنا وكلالها عن ادراك
نوره فيلحق عين العقل من الكلال الى نظره الى النور الحق الاول ما يلحق عين الخفاش اذا نظر
الى الشمس فالظهور بقبله والخفاء بقبلنا كما في المثال المذكور واعلم ان خفاءه علينا في
اول تكوننا اكثر من خفائه بعد على غير نا لما ثبت في المسائل الفلسفية ان الانسان اخر
الموجودات حدوثا واولها غاية وبقاء اذا كلا بالعدم والعدم قبليا سابقا الاولى ابتدأت مع
الوحدة الحقيقية وتركبت وازيها الاختلاط بالنقايص والاعدام فشابهت التركيبات
عنده ووقفت الاخشية واللبوسات على جوهر النير اعني العقل المدبر بدرك هذا المغ
البسيط فلما صارت الانسان اخر الموجودات صارت الاشياء التي هي انفسها اول
اخير عندنا وقد ذكر المعلم الاول في كتاب المسمى بسمع الكيان اذ نقول ان ما هو اخير عند الطبيعة
فهو اول عندنا وما هو اول عند الطبيعة فهو اخير عندنا واما اذا تجرد الانسان عن نزع الملابس
الحسية وبلغت الى درجة المقربين فيمكن ان يطلع جمال الاول على قدر ما يستطيع المخلوق
ان يلحظ خالقه قوله مدبر سره فيكون له حد وتخصص مستتبع للخصوص وقاهر له اه يريد ان
يبين ان الواجب حق ذكره لكونه غير متناه القوة النورية شدة لا حد له فلا محدود له ولا
قاهر عليه وذلك لانه نور بحت ووجود صرف ليس فيه شيء غير النور والوجود وغيره من
الانوار والوجودية قد ثبت فيه معنى غير النور والوجود لكونه محدودا بحدود ولو لم يكن له هوية
غير النور لم يكن محدودا بغيره وكل ما يوجد له وراء وغاية فيحتاج الى ما يحده ويقهر عليه

ويخبر نقصه بكماله وضعفه بقوته وبهذا كلام حق لكنه غامض عن ادراك اكثر الناس فلذا نعنون بان
التام قبل الناقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم قوله مدبر سره والنور المدبر يجب بنهاية القوة
يريد بهذا ان النفس مشابهة القوة واستدل على ذلك بكونها متعلقة بالجسم اذ لو لم تكن متعلقة به كما
كانت جوهرا مفارقا لم تكن نفسا اذ لا معنى للنفس الا قوة متعلقة بالجسم تتعلق الشوق والمباشرة
لا تتعلق الحلول وبالبرهان على ان كل جسم مشابه المقدار وليس حقيقة الجسم الا جوهر ذو بعد
في جميع الجهات ممكنا تعلق بالجسم بها كان بطريق او بطريق بالمباشرة مهما حسن تعلقه
بالجسم والتفاته اليه وبالمباشرة اياه كان مشابها حسب شابهه فكل جوهر نفساني مشابه القوة
والاشكال الوارد عليه بان حركات الافلاك نفسانية كما تقرر وهي مع ذلك غير مشابهة عند
الحكماء اجاب عنه بقوله فمنع الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة انما تكون بعد من
الانوار القاهرة بمعنى عدم مشابهتها لاجل استعداد النفوس من مبادئها العقلية فالنفوس متوسطة
بين الحركات العقلية والمتحركات الجسمانية وتلك الحركات العقلية غير مشابهة القوى فيفيض
منها اثر غير مشابه على الفلك بواسطة النفس وفيه بحث تامل والحق ان توسيط النفس بين
والقوة الفلكية ليس بمعزل فانها واحدة بالعدد واسطة في ايجاد الاحوال المتجددة على الفلك
بلا نهاية ولو كانت كذلك لكانت عقولا لانفسا اذ الواسطة في الايجاد لا معنى له الا ان الموجد
الاول يفيد وجودا ويكون ذلك الوجود مبدأ لغيره ولا معنى لكون الجرم الفلكي قابلا لاثار حركات
غير مشابهة ان ذاتا واحدة جرمية يقبل تلك الاثار والاحوال مع بقائها بالهوية العدد والا
لكانت اثار غير مشابهة كاول عليه برهان مشابه القوى الجسمية فعلية كانت او انفعالية فلا يجوز
لتوسيط النفس الا كونها علة تخصيص كالمعدات بحسب تجدد ارادتها التجدد الحركات بل حكمها حكم

الطبيعة في انها متجددة الذات ولا معنى لقبول الجرم الفلكي الاثار الغير المشابهة الا ان لمادة
حقيقة الوجود مهمة الذات وصورة متجددة الوجود متبدلة الذات فقابليته تحصل في كل
حين بصورة فائضة عليها من العقل مقتضية اياها اقامة يوجب لها استعدادا لقبول صورة
اخرى بالعدد في آن اخر فاذا حان حين الاخر انعدمت المادة من جهة تلك الاقامة الاولى و
وجدت من جهة اقامة اخرى من الصورة اللاحقة الفائضة عليها من المفارق وبهذا الاندراج
اندفع ما علمت ان حقيقة الطبيعة الجرمية امر سيال الوجود متجدد الذات فالمادة لتجددها
وسيلانها كونه صفة ذاتية لها فالحاجة لها في وجودها الى فاعل يوجدها وقابل يقبل تجددها فالفاعل
اصل تجددها فعلم ان الاشياء من الاجسام وقوامها غير مشابهة في الوجود وهي النورية فاعلم ان هذا كان
اصل عظيم قوله مدبر سره فنور الانوار ورا ما لا يشابهه بالاشياء اه وذلك لان القوى الفلكية
الفاعلة في العقل على مادة الفلك غير مشابهة مدة وكذا الصورة الفايضة على المادة للعنصر غير
غير مشابهة مدة فالعقول ورا ما لا يشابهه لانه فوقها وعلتها والمحيط بها واحقه بحيط بالعقل
وفوقه بما لا يشابهه في الشدة والعقل قوة وجوده وشدة نوره محدودة بغيره فيكون مشابها
في الشدة وان لم يكن مشابها في المدة والعدة فثبت ان واجب الوجود جل شانه فوق ما لا يشابهه
في المدة والعدة بما لا يشابهه في الشدة واعلم ان المشابهة والمشابهة وان كانا امرا عارضا للنسبة
للكم بالذات الا انهما لما يعرضان لما له تعلق بالكم على سبيل المبدأية والاضافة كالقوى التي
يصدر عنها على متصل في زمان او احتمال مترادفة لها عدد وغير مشابهة الشابهة المدة ما يكون امتداد
زمان عملها لا يشابه الاحد وكذا عديمة الشابهة العدة ما يكون عدد افعالها غير متشابه واما عديمة
الشابهة التصورية لشدة فيتصور بانها بحيث يمكن ان يصدر عن غيره في مدة غير مشابهة يصدر عنه

في آن واحد وما يصدر عن غيره في تارات غير مشابهة يصدر عنه تارة واحدة ولهذا يمتنع
صدور الحركة عن المباري على سبيل المباشرة لكون نهاية الوجود تدريجية ولو وجدت
دفعة لم يمكن الحركة حركة وكذا العدد لم حيث هو عدد او معدود كما ظهر قوله مدبر سره كما
سنبرهن عليه ان في عالم القوى لا يتصور التجرد اه لا يكون سنوح امر في عالم العقل
للا العقل هو بالفعل جميع الاشياء كما برهن عليه ولو جاز عليه سنوح حلة او صفة فيه كان
فيه جهة القوة والاستعداد فكان له مادة قابلة هي القوة فكل الاشياء اذ جهات القوة راجعة
الى الهيولى فيكون العقل مركب الجواهر الجسمانية ويؤدي تغيره الى تغير واجب الوجود تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قوله مدبر سره وكل ما فرض من العجايب فان هناك اللطف اعجب من ذلك
نعم كل ما وجد في هذا العالم والنظام فهو في العالم الاعلى على وجه اللطف واشرف لكن لا يجب
ان تكون الكثرة كالكثرة والعدد كالعدد بل يجب ان يكون ما هناك اقرب الى الوحدة والبساطة
والبعد عن الفرقة والانتشار فلا يلزم ان يكون عدد العقول كعدد الاجسام وانما يلزم
قوتها اوسع واعظم الا ترى ان كلما يوجد من النظام في العالم العقلي ففي العالم الالهي اوفر
واعظم واوسع مع كونه اصليا وفائضا من قوله اطلت السماء وحق لها ان تئط فما
منها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وقوله نزل كل قطرة ملك وما يجري مجرى
ذلك فلا يدل على كثرة الملائكة العقليين قوله مدبر سره واعلم انه لما تصور استقلال النور
الناقص بتاثر شيء مشهد نور يقهره اه يريد بيان ان للاثر اثرا الوجود الا اقد وبهذا مما ذكره
اكثر المحققين كثيرهم وجود مقصد شريف فلنذكر لهم لما تقيموا عليه برهانا ما وا لمقصد كثير مما
مقنع ههنا وفي سائر كتبه اتم لما يات بافية غنية وفي هذا الباب فقال ان الهياكل وكذا ان

النور القوي لايمكن النور الضعيف فالقوة القاهرة الواجبة لاتكون الوسائط لاستقلال الوفور فيضه بكل
قوة ثم انه ذكر في كتاب المطارحات حجة ذكرها بعض القوم في بيان هذا المطلب وتلقى انه بعينه ورد ما
وجدنا في كتب اهل النظر وطعن على قائلها بان هذا القائل تمسك في هذا المطلب الشريف بضابط ضعيف الحجج
مايناقض رأيه بعينه فنقل الحجة عنه بما حاصله ان الذي هو بالقوة لايفيد وجودا اصلا فانه لو افاد وجودا
فكون للعدم الذي هو القوة اشتراك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فكون العدم جزء علته وهو محال
فلا يصح افادة الوجود الا لمن يرى ان كل الوجود من القوة وهو واجب الوجود بشهر ثم قال ان العجب
ان هذا القائل اذا توهم اشكال سنذكره في بعض المواضع يرجع وينفي القوة عن العقول المفارقة
ونحوها اقول اما تقرير الحجة على الوجه المشهور فهو ان كل وجود معين الوجود الواجبي فهو ذاته بهيئة فيكون
لذي ذاته امكان ان يوجد وامكان ان لايوجد فلو كان له في ذاته تأثير في وجود غيره والكان للعدم
شركة في افادة الوجود ولما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل واما التدريج عليه فهو لوجوه
احدها ان الامكان الذاتي وان كان معتبرا لكنه حال المهية من حيث تعتبر العقل مجردة عن
الوجود والعدم وهو غير ثابت سيما في المفارقات بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار عقلي بان كان
ذلك الاعتبار انقة جهة من جهات الواقع لكن الواقع اوسع منه وسلب الشيء عن مرتبة الواقع لايستدعي
سلبه عن الواقع كما سلف فالحكم بان كان الحكم بامكانه حقا لكن معناه كونه بحيث اذا وجد العقل
مهية عن الوجود عند التحليل وجدها غير ضروري الوجود والعدم وبالامكان بهذا المعنى لايناني وجوده في الواقع بحكم
تأثيره في شيء من جهة وجوده الثابت له في الواقع من جهة امكانه فلم ان اراد بالقوة ما ذكرناه انفا بالمعنى
مفهوم الامكان الذاتي فقد علم حاله وان اريد به الاستعداد الذي مر ذكره في المادة فهو مسلوب
عن البسائط المفارقة والثاني سلمنا ان الامكان صفة ثابتة للممكن في نفس الامر لكن الوجود ايضا

ثابتة له فالممكن اذا كان علة الشيء لايلزم ان يكون عليته من جهة امكانه بل من جهة وجوده كما ان
اللونية ثابتة للامكان ولامدخل لها في تحريكه واحساسه والثالث انه منقوض بعقولهم العشر
يفعل الفلك بواسطة امكانه فاين المخلص من وساطة الامكان ولك ان تقرر الحجة بهذا
ان كل ماسوى الواجب بحسب حقيقته الاخيرة الكائنة الوجود المحدود الناقص مرتبة عن
مرتبة الوجود التام الالهي فلاعتبار ان اعتبارانه وجود اعتبارانه نقص ضعيف فيه يمتاز
عن الوجود الصرف الذي لانقص فيه وبمراتب النقصانات يمتاز الوجودات الناقصة بعضها
عن بعض فحينئذ نقول لوكان للاسوى الواجب بحسب تأثير في شيء بحسب هويته ذاته لكان تأثيره
امامن جهة كونه وجودا مطلقا فلا تخصيص لمن التأثير واما من جهة كونه هذا الوجود الناقص المحدود
بحدود النقص والنقصي عدمي فكون للعدم دخل في التأثير وهو محال ويرد عليه
انه انما كان لهذا المفروض كونه علة مؤثرة امرين وجود ونقص لكن لم هو معلولا مران
وجود ونقص فالوجود سبب الوجود والنقص سبب النقص اقول فنظر وتحقيق مرجعه مضيفا
اليه كونه تام الشيء هو ذلك الشيء مع مايزيد عليه ان المؤثر في الوجود لشيء ما من الاشياء اما الواجب
لذاته او وجه من وجوهه لاغير فاينما تولوا فثم وجه الله واما سائر الاسباب فهي بحسب كونها
عدمية اسبابا للاعدام في الاستعدادات فاذا قيل ان العقل بحسب امكانه صدر منه الفلك فمعناه
ان كون الصادر منه جوهرا فلكيا لاجوهرا اشرف منه لاجل قصور وجوده في العلة عن مرتبة
الكمال الواجبي صار سببا لقصور المعلول عن مرتبة الجوهر العقلي كما ان تمامية بالوجود الواجبي
صار سببا لجوهر عقلي هو تمام الجوهر الفلكي فالقصور علة القصور والتمام علة التمام بعدما
ثبت ان المعلول لابد وان يكون انقص من العلة والفايض والمترشح لابد وان يكون اضعف

نبا المفيض الراشح فنظير ماذكرناه اندفاع النقض للحجة المذكورة بالامكان على ما فعله الشيخ
مدسرة في المطارحات وغيره فسبحان النور بط التام بالتام والناقص بالناقص والغني بالغني و
الفقير بالفقير ثم ان نقص كل ناقص بالتمام بل بتمامه وتدارك فقر كل فقير بالغنى انه قاعدة الايشاء
في سلسلة الرجوع وفي النهاية الى مافاتك من سلسلة السبق والبداية قوله مدسرة ليس
شأن ليس فيه شائبة هذا اشارة الى ان وجود كل موجود وجه من وجوه الاول جل مجده لما اقتضا البرهان
ان قوام كل وجود بالوجود الاتم الواجب بحيث لو امكن للعقل ان يفرضه منحازا عن الاول ولو فرض
كذلك لم يكن هو هو لكونه بحيث لولا ذات متعلق الهوية بالاول تعالى وكالاقوام للموجود من حيث
هو موجود الا بالقيوم تعالى فلا قوام للفاعلية والتأثير في شيء الا بافاضته تعالى وتأثيره لان
الوجود هو مبدأ الاثار لاغير فكلا موجودية لشيء بالذات فلا تأثير له الا تعالى بالذات فهو سبحانه جاعل
كل شيء وغيره جهات التكثر والتعدد وشائبك الوجود كالسبكة في تكثر النور الحسي قوله مدسرة
على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره تعالى اشارا الى مايترائى من ظواهر اقوال الحكماء حيث قالوا
ان الصادر عن الباري جل ذكره كلمة واحدا حقيقيا هو العقل والصادر عن كل عقل عقل اخر
وجرم ونفس الى ان ينتهي الى العقل الاخير فيصدر منه نفوس وصور واجرام كثيرة بحسب جهات
الاستعدادات العنصرية الحاصلة بواسطة الحركات السماوية فيظن بهم من ظاهر الامر
ان التأثير عندهم للبارئ تعالى الا في المبدع الاول وبذا ير بعض الظن نشأ لبعض المتأخرين كابي
البركات البغدادي وغيره نظرا الى ظواهر اقوالهم المذكورة في ترتيب الوجود وتكثر الصدور
على وجه لايقدح في احدية الواجب تعالى فنسامحهم عند ذلك في اطلاق الالفاظ فان المحقق
الطوسي قدس شرح الاشارات ان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا

في هذه المسئلة فاعتقدوا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى
العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب بشروط معدة لافاضته
وهذه مؤاخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله و
ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى بابه كما
يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية الى الشروط والى غير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما مر
اسسوه وبنوا مسايلهم عليه والاعلم ان بهذا التحقيق لايجب كون افعال العباد وغيرها صادرة
عنهم كما زعمه الاشاعرة بل يوجب كونهم فاعلين لافعالهم وتركاتهم كما وجب كونهم اياهم اذ
كل وجود خاص مبدأ الاثار خاص وكما ان وجودهم لنقصه وقصوره انزل رتبة بمراحل من
ان يكون مثلا فلك افعالهم لنقايصها وقصوراتها اخس رتبة بمراحل شتى من ان ينسب
اليه تعالى ابتداء وكما ان فاته تعالى اصل الذوات وتحقيق الحقايق فعله وهو افاضة الخير
والشر والوجود والرحمة على كل موجود اصل الافعال فلا فعل الا فعله كما لا هو الا هو قوله مدسرة
وكل ماسوى نور الانوار تعالى غرضه مدسرة في هذا الفصل بيان تسرمد العقول وقدم العالم
وهذه احدى المسائل الشريفة التي لايعرفها الا العالم ربانى خاض بحار العلوم الحقيقية
فان جميع الشرايع الحقة اطبقوا على حدوث العالم بمعنى انه كان قد ولم يكن معه شيء
والمشهور من الفلاسفة انهم قائلون كما ذهب اليه المتقدمون العقول والنفوس الفلكية
واجرامها وكليات العناصر والمشهور عن اظاطن الالهي القول بحدوث العالم واول
بعضهم كلا من بان المراد هو الحدوث الذاتي والذي هدانا اليه بفضله وشرفنا اقتداء بالهداة

هو مذهب الانبياء الفاضلين واتباعهم صلوات الله عليهم اجمعين وقبل الخوض في المقصد نمهد
لك مقدمات الاولى ان المراد بقدم شئ وحدوثه انما هو قدم وجوده وحدوثه لا قدم وجوده وحدوثه
وهيئته وذلك لان الهيئة لا بشرط شئ الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج بحسب نفسها بل
بحسب وجود ما لان الموجود بالحقيقة هو كل شئ هو وجوده الخاص فالوجود والموجود بما هو
موجود اما حادث واما قديم الثانية ان الطبيعة وهو الجوهر السماري في كل جسم الذي به
يختلف الاجسام انواعا وهو المسماة بالصورة النوعية مرتبة شوبها الجسم بالطبيعة
مرتبة كونها مبدأ لحركتها الذاتية وسكونها امر متحد والذات سيال الوجود كما اشرنا اليه
ومرارا عليه بطرق كثيرة ذكرنا ها في رسالة حدوث العالم وهذا التجدد والدثور في عالم
الطبيعة مذهب الاقدمين والعبارة المنقولة عن المعلم الاول دال عليه وممن ذهب الى
هذا الفلاسفة زينون الاكبر وهو رأس العالم وكبراهم حيث قال كما هو المنقول عنه في
كتب الملل والنحل فشار ستاني ان هذه الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فتجدد صورة
واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة
والهيولى اشهر في الكلام الالهي شواهد كثيرة دالة على تجدد الجسم منها قوله تعالى بل هم في
لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله ان
يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكما اتوه داخرين والاشارات القرآنية في ذلك اكثر
من ان يحصر ومر القدماء من قال ان الحركة هي الطبيعة ونقل بهمنيار هذا القول في التحصيل
وانكره لغموضه حيث قال ان قوما ظنوا بل هي متحركة الطبيعة وحالها لا نفسها انتهى
اقول كون الطبيعة جوهرا سيالا محا قد بذاته فيكون الطبيعة مادية الحركة والمتحركية نفسها

كما ان السواد مادية الاسودية والوجود مادية الموجودية فيصح اطلاق المتحرك والحركة عليها باعتبار
فان الحركة هي نفس التجدد ومادية التجدد هو الطبيعة وحامل التجدد هو الهيولى والى ذلك اشار الشيخ
الاشراقي في فصوص الحكم بقوله ومن عجب الامر ان الانسان في الترقي والتمادي هو لا يشعر بذلك
للطافة الحجاب ورقته وشبه الصور مثل قوله تعالى وأتوا به متشابها واما ذكره الشيخ الرئيس
في نفر الاستمداد الجوهري ونفر الحركة الجوهرية في الشفا وغيره فقد وهم كما ذكرنا في موضعه
الثالثة انه ليس للعقول تسرمد سوى تسرمد الحق جل ذكره وانما بقاؤه بقاء الله لا بقاء ذاته
اياه وبين المعنيين فرق لطيف وبيان ذلك ان لكل موجود طبيعي غاية ذاتية تتوجه اليها
ويتحرك نحوها طبعا وارادة وطلب الطبيعي كما مر في جبلة السافل والكل ناقص كامل ولكل قوة
فعلية وكمال الشئ وفعليته بامر هو اشد وجودا واشرف ذاتا منه وكمال الشئ يجب ان يكون
ممكن الحصول له والا لكان ارتكازه فيه عبثا باطلا والعبث في الوجود وهذا الامكان اما
استعدادي كما في الممكنات واما قسري كما في المبدعات وكما كان ممكن الشئ وجودي كذلك
الخير في جبلته وفي الممكنات قد يتحقق ولكنه اقل التحقق على سبيل الاتفاق للطبائع
النوعية في هذا العالم بالغة الى كمالاتها وخيراتها على اكثر الامر والمنعوق عنها بالمرجحات
والشرور اقل من البلوغ اليها كما بين في مباحث الغايات في الشفا وغيره فثبت وتحقق
ان لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية طبيعة اخرى اشرف منها من عقلية في
العالم الالهي وهي الصور المفارقة وهي صور ما في علم الله وقضائه الاولى وبين مالكة
اليها بحسب وجودها الكوني التجددي مسافة بعيدة في الوصول اليها وهي حيث حركتها
وهويتها الربانية الاتصالية ينال منها شيئا فشيئا ويصل اليها وصولا بعد وصول

ويحصل لذاتها منها حصول بعد حصول اذ لكل صورة عقلية شئون وجهات وحيثيات لا
يحيط بها الا الله وانا بحسب وجودها العلمي فهي واصلة متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها
عند الوصول واما تلك الصور العقليات والعلوم الالهيات فهي ابدا ملتحقة بفاعلها
وغايتها طالحة لجمال باريها وجاعلها ناظرة اليه نظرا الى ذواتها ناظرة عليين لان الامكان
هناك لا يفارق الفعلية والقصور لا يباين التمام فهي ابدا مسنة ملكة الذوات في ذوات
الجيب الاول لان العشق مركوز في جبلتهم والتخلف عن مقتضى الفطرة الاصلية
مفقود في العالم الاعلى وكل عشق وشوق جبلي ثابت لشئ ناقص يقتضي البلوغ الى كماله
والوصول الى غايته فاذا فقد العائق وتم المقتضي حصل المطلب فثبت ان انوارهم
محكومة في نور الانوار وبقيت بهاء الله الواحد القهار بلا هم ولم يتميز وجودهم عن
وجوده ولا فهم ليسوا من جملة العالم ولا يطلق عليهم سوى وغيرها مثالها واعلم ان
لكل هوية سواء كانت واجبة او كمنة لوازم عقلية وتوابع ذاتية مرتبة تحلل جعلا ولو بالشيئية
والمعلومية والموجودية والممكنة العامية وغير ذلك وخصوصا الهوية التي هي اصل الالهيات
فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وانوار كيف والوجود كله من اشراق
نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة
وسماها اصحاب المعلم الاول بالصور العلمية القائمة بذاته وسماها افلاطون و
شيعته بالمثل الالهية والاشاعرة بالصفات الالهية والمعتزلة بالاحوال
والصوفية بالاسماء والاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة والاضواء
كيف يفارق اصلها ومنشأها ولو كانت مباينة لم تكن اشعة ولوازم فاحتجبت

الى جعل اخر تحلل منها وبين لحوقها اياه وليس كذلك فافهم لهذا مثال ذلك في الشاهد اشعة شمس الكشن
الذي هو المثل الاعلى له في عالم الاجرام الان بين الاشعة وبين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء بالقوة
فعاله وافاعيلها افاعيله سبحانه واشعة شمس العقل انوار بغيرها لا لذواتها ولهذا انها غير احياء ولا ناطقة
ولا فاعلة والله تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي بمبدأها وغايتها بخلاف هذه الاشعة المحسة
فان لها نسبة وضعية الى الشمس فالبين بهذا في ذلك المقدمة الرابعة ان النفس الناطقة ذات
جهتين جهة الفعل وجهة الطبيعة فهي باعتبار الجهتين باقية دائرة والنفوس
البشرية مترددة بين الجهتين الى ان تصل الى مقام العقل فتبقى به وتصير ايا ما وقعت
في كثب الهيولى مردودة الى اسفل سافلين محترقة بنار الجحيم والهلاك المقيم فاذا تقرر هذه
المقدمات ثبت وتحقق ان كل ما يطلق عليه العالم فهو حادث زمانا مسبوق بالعدم الزماني فاذا
جملة عالم الاجسام من السماوات والارضين وما فيهما التجدد الطبيعي في كل حين سواء كانت فلكية
او عنصرية وبستشاهد بهذا البرهان الكاشف المنير للعقل المحقق البصير ان السماء والسماوي كالارض
والارضي في ان لا بقاء لاحد منها لا بحسب الشخص ولا بحسب النوع اذ اشخاصها متبدلة دائرة
وانواعها ان اريد بها مفهومات كلية تابعة لهذه الدائرات فهي ليست موجودة وان
اريد صور ما في علم الله فهي خارجة عن العالم وليست منه ما علمنا انها موجودة عند الله باقية
ببقاء الله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وحال الشمس والقمر كحال الانسان والبقر في
عدم الديمومة الشخصية وتجرد الصور الطبيعية وانحفاظ المادية النوعية بصور ما في علم الله
وقضائه فعالم القضاء الرباني والعلم الالهي مصون عن التغير والزوال وعالم الاجسام
والمساحة والتقدير دار الدثور والبوار والانتقال عن هذه الدار الى دار القرار وهذا

بعينه مذهب الحكماء الاقدمين وقول الاكابر العلماء السابقين كهرمس وثالس الملطي وانكسيماس الملطي وانبا ذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس وغيرهم ممن اشرقت انوار الحكمة العالم بسببهم وانتشرت علوم الالهية في القلوب بسعيهم واقوالهم يحاذي اقوال الانبياء واهل الوحي الالهي عليهم بما القوة والصدق والقول بقدم المصنوعات بعد المبدع الصانع انما نشأ بعد المعلم الاول لا جل شبه ابرقس وكوخ فداورد نا مقالاتهم الدالة على حدوث العالم الاجسام وجميع الطبايع وآثارها واضمحلال الكل بسبب رسالة الحدوث على وجه يظهر لمن يتبعها ان رأيهم رأي اهل النبوة والولاية وهذه مذهبهم بوافق مذهب الملل الثلث يعني اليهود والنصارى والمسلمين في حدوث العالم وارسطاطاليس خصوصا مقالة شريفة كاشفة لحدوث العالم على وجه لطيف لم يتيسر لاحد مثلها في هذا المقصد نقضنا وشرحنا مقصوده منها في تلك الرسالة قوله قدس سره مع ان كل ما يتجدد يجوز الكلام الية اعلم ان هذا الكلام في دليل كاميل على قدم العالم يدل على قدم كل معلول بعد المعلم الاول فيلزم ان لا يوجد حادث زماني والنكتة التي بها يندفع هذا الشك بزعمهم ان الحادث باسره مستند الى الحركة الدورية المستمرة والاقتقار هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس لها ابتداء زماني في فهرامته باعتباره استغنت عن العلة الحادثة وحدثه باعتباره كانت مستندة الحادثات لكن لو سئلنا عن كيفية اعتبار الحادث على حدوث علته مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة كان التقصي عنه صعبا والذي يقرب من التحقيق هو ما ذكره بعض العلماء قولا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو المهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها هي الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث او التجدد باقي عبارة مئنت ان يعبر عنه ذاتيا لشيء لا يمكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة

والخبر اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد ما يجازنه بوجوب حدوث العلة الا للحلول المتجدد اما المبدع الذي هو بعينه حقيقة التجدد والتغير فلا نجد ما يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة الذي يفتقر اليه المبدع الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل ما صدر المتغيرا من جهة لا مهية دائمة من نفس التغير فلا بد وان لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير لا يحتاج الى سبب لحدوثه ويكون من علة للتغيرات التدريجية التغير من جهة انها هو الحركة اشبه كلامه وهو غاية الجودة والاطافة الا انه فيه على تحتاج الى مسد ونقص ويفتقر الى تكميل فان المهية التي يصح ان تكون واسطة بين القديم والحادث رابطة بين الثابت والمتغير هو موجود خارجي حقيقة عينية والحركة انما يقبل الاضافات لان معنا ما متحركية الشيء بالمعنى المصدر الانتزاعي وما به المتحركية نفس الطبيعة في الحركات الذاتية لان الاعراض الله كالكم والكيف والاين والوضع في تجدد ما وثباتها تابعة لاجسام الطبيعية مثلا الفلك اذا تجددت عليها وضاعة فلا يتجدد ما تجدد امر سابق وجوده على وجود الوضع ولا يكفي المتقدم الزماني في ان يكون سببا ذاتيا للمتأخر الزماني في المتخلف عن المتقدم والمانع بالذات لا يكون كذلك فلا يجوز القول بان مؤثر الحركة المتصلة علة لجزء ما من الحركة من الحلول الى الثور للحركة من الثور الى الجوزا بل يجب ان يكون للوضع المتجدد التدريجي المتصل بالبداية الى النهاية شيء مطابق له في تجدده وتدرجه واتصال صدوره وزواله ويكون لهذه العلة معية زمانية لمعلولها فاذا كان وجود تلك العلة وجودا تدريجي الذات والحقيقة كان صدور ما عن العلة البسيطة العقلية غير مفتقر الى التجدد وحال في تلك العلة بل هو صادرة عنها على نعت الثبات لان ثباتها عين التجدد لان حقيقتها

حقيقة التجدد كما ان مفهوم الحركة مفهوم التجدد وذلك الشيء عندنا هو الطبيعة الجسمية السارية في جميع الاجسام فمرتبة التجدد والحركة نفس التجدد والهيولى قابل للتجدد والعقل فاعل للطبيعة المتجددة ومرتبتها صورتها العقلية كما حققناه في الرسالة قوله قدس سره كل مهية لا يتصور ثباتها هي الحركة اه اعلم ان الحركة ليست هيئة بل هي تلك الهيئة متصفة بعدم الثبات وعدم الاستقرار بل مهيتها هي نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا عرفها القوم بخروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا لا يخرج من القوة الى الفعل هكذا ولو كانت لها مهية غير ذلك لم يجز تعريفها بالخروج قوله قدس سره يحتمل ان يكون لا يتصور اشارة الى هذا المعنى فان المعقول ان يتصور كل عرض او جوهر عدم استقرار كما يجوز ان يتصور له ثبات حتى يرجع الى البرهان الحاكم على بعض الاشياء بالتغير والتجدد على التدريج وعلى بعضها بالثبات والاستقرار وعلى بعضها بانه في آن لا على سبيل الانطباق كعدم الان وحدوث اللا وصول واللا مماسة وعلى بعضها بانه خارج عن الزمانيات كلها متساوي النسبة اليها جميعا فاذا تحقق ما ذكرنا من ان الحركة نفس عدم الثبات لا شيء اخر يعرضه عدم الثبات فعلم انه موجود ليس الا شيئا عقليا تتزايل مصدريا تابعا لشيء اخر وذلك الشيء هو الموجود التدريجي فالحركة صفة عقلية هي حكاية لامر تدريجي الوجود ومثل ذلك الشيء الا شراعر لا يمكن ان يكون له صورة في الاعيان بل في الاذهان وما من قال ان الحركة امر موجود في الخارج فكأنه اراد به ان وجود الموضوع للحركة بحيث يصدق عليه حد المتحرك في الخارج ويحكم العقل بها عليه فاذا لم يكن وجود الحركة الا كوجود النسب والاضافات والاعدام والملكات ظهر وانكشف ان الذي يجب ان يكون واسطة لارتباط

الحادث بالقديم ليس نفس الحركة بل اتخاذ ذلك هو المتجدد وبذاته المتغير نفسه وهو عبارة عن وجود متدرج لذاته لا تدرج الوجود لانه باعتباري عقلي وقد سلف مرارا ان الوجود وما اتخاذ افراده فمنه قديم ومنه حادث ومنه قار ثابت ومنه متغير فقرار الماهيات تابعة للوجود ذات في القديم والحدوث والقوة والضعف فمعنى واحد كالحرارة مثلا قد تكون قار الوجود كما في حالة السكون وقد تكون تدريجي الوجود كما في حالة التمضض وقد تكون شديدة كحرارة النار وقد تكون ضعيفة كحرارة بدون الحيوان ومعنى الحرارة في الكل واحد انما التخالف بالوجود وما الوجود وكذا الوضع والاين والكم يختلف وجود كل منها في الحركة والسكون والقوة والضعف وما بيانها هو ما ذكرناه فاذا تقرر هذا فنقول اذا جاز كون بعض الجواهر كالطبايع الفلكية تدريجي الوجود غير مستقر الهوية فما المانع من كون رابطة ما بين القديم والحادث من جوهر كما مر ذكره وسيزيدك ايضاحا قوله قدس سره اقول لا دخل للقسم سواء كان على نعت الاجتماع او التعاقب في صدور الحادث عن القديم وارتباطه به واما القسم في الامور المجتمعة فانه مع قطع النظر عن استحالة جميع اجزائه واعاده وقعه في آن واحد فحكمها حكم الحادث المفروض انه واما في المتعاقبات فلان المتقدم في الزمان ليس من العلل الذاتية ولا منا في العلة الذاتية للحادث التركيب بوجوده فلا مجال في تصحيح نسبة الحادث الى القديم الا بوجود امر حقيقة حقيقة تجددية متصرمة واما اثبات انها غير متناهية الى حد ومقطع بل دائمة التجدد بلا نهاية فبدليل اخر وهو ان كل ما كان عدمه سابقا على وجوده فلا بد ان يكون عامة القابلية لعدم شيء غير نفس العدم لانه قد يكون متأخرا عنه ولذات الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد بل يجب هناك امر متجدد متصرم

بالذات قبلية وبعدية بذاته ويكون له قبل كل قبلية قبلية اخرى وبعد كل بعدية بعدية اخرى
وهو الآن او هوية اتصالية كيف وهو الزمان عندهم وعندنا غير الزمان بل هو الطبيعة المتجددة
بذاتها ونسبة الزمان اليها نسبة المقدار التعليمي الى الجسم الطبيعي فكما ان المقدار القابل
للقسمة الى الجهات لا يزيد اتصاله على اتصال الجسم وانما الفرق بينهما ما تقدم فكذلك
الزمان مقدار هوية اتصالية متجددة هو الطبيعة المتجددة الفلكية والحركة عبارة عن تغيرة
وتجدد لا على امر يحصل التغير والتجدد فيها قوله وبسيرته وما يجب فيه التجدد لماهيته انما
هو الحركة اذ قد علمت ان هوية الحركة نفس التجدد والانقضاء لا ما يجب فيه ذلك والذي يجب فيه
التجدد بحسب وجوده هو الطبيعة السارية في الاجسام والدليل على كون الطبيعة جوهرا سيالا
متجدد الهوية منقضيها هو انها مبدأ اول للحركة بالذات على سبيل المباشرة ومبدأ الحركة
على سبيل المباشرة لا بد وان يكون متغيرا متجددا على نعت الاتصال وما هو حركة الا ومبدأها
القريب هو الطبيعة اما الحركات الطبيعية فظاهر انها صادرة منها واما المسماة بالقسرية
والارادية فهي ايضا منتهية الى الطبيعة صادرة منها فان القسرية فاعلها بالذات هو
الطبيعة والقاسر هو المعد بحركته لتحريكها وحركته ايضا منتهية اما الى طبيعة او ارادة فان
انتهت الى الارادة فبنفس النفس للميل الجسم الى باستخدام الطبيعة والدليل على ان حركات
الافلاك ليست طبيعية بل ارادية والا لكانت مستديرة ولما كانت منتهية الى حد وجهة
عنه فعلنا انها ليست طبيعية بصرف دون استخدام النفس والا فمباشر الحركة ومحيلها
الى صوب الى صوب لا بد ان يكون قوة جسمانية ولا يمكن ان يكون جوهرا مفارقا وما قيل ان
طبيعة الفلك نفسه معنا ان ذات الفلك وطبعه جوهر واحد وتجسمه في فعليته بالجسمية

وذو تخيل في شوق وارادة وتشبهه بالجواهر العقلية لا بان يكون ذا تاين والا بان يكون
عديم النفس والا بان يكون عديم الطبيعة كيف وهم صرحوا بان الطبيعة هي جوهر ساري في
جميع الاجسام الطبيعية والحكما كالشيخ الرئيس واتباعه معترفون بان الطبيعة لا يمكن
ان تكون مبدأ الحركة الا وبحقها ضرب من التغير لاستحالة صدور المتغير عن الثابت حيث
هو ثابت لكنهم جعلوا الحوق التغير بمبدأ الحركة بسبب امر عارض كتجدد مراتب قرب وبعد الغاية
المطلوبة في الحركة الطبيعية وكتجدد الارادات السانحة في الارادية وكتجدد احوال اخرى في
القسرية فصحح الاستاد متغيرا كالحركة الى الثابت كالطبيعة باثبات سلسلتين كل حركة احدثها
اصل الحركة بحسب ابجزائها السابقة واللاحقة والاخرى سلسلة مشتملة على احوال متواردة
كالثابت كالطبيعة عندهم مع كل جزء من احدى السلسلتين عليه يجزء الاخرى وهو مع ذلك
الجزء علة لجزء آخر من الاول غير الذي كان او لا معها وهكذا وانت اذا تاملت واعنت النظر
علمت ان ما ذكره غير كاف في اسناد المتجدد الى الثابت ما لم يكن في احدى السلسلتين امر
متجدد الهوية فانك اذا نظرت الى مجموع السلسلتين بجميع اجزائهما المتدرجة وجدتها
متاخرتين عن الطبيعة فالكلام في تحققها معا عاد الى ما ذكرنا من ان كيف حصلنا جميع اجزاء الطبيعة
بعد ما كان الاصل ثابتا والاعراض تابعة فالحق ان لا تخلص من هذا الابان يذعن ان الطبيعة
جوهر سيال متجددة الحقيقة والوجود انما نشات حقيقتها المتجددة بهوية مادة قابلة محضة
شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافاضة فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر
وينعدم في القابل ثم يجره الفاعل بايراد البدل على الاتصال قوله وبسيرته والحركات المستقيمة
حداة ان الذين جعلوا الزمان مقدار الحركة جعلوا مقدار حركة مستديرة غير منقطعة لان

الزمان للابدية ولانها يرته عندهم فكيف تكون محدة لكنه والحركات المستقيمة لا يوجد فيها ما يحتمل الدوام الا
بالنوع دون الانعطاف وذلك يوجب انقطاع الزمان لان الابعاد متناهية واذا ذهب الجسم بالحركة
الى صوب فاما ان يقف فيه او يرجع بحركة اخرى وبهن كل حركتين سكون بدليل مذكور في الشفا وغيره
والمصنف رحمه الله تعالى بصحته قائم بحجة اخرى وسيرد ويعلم ان المراد رجع الى انوه واما رجعل الزمان مقدار
الوجود مطلقا كبعض الاوايل او جعله مقدار وجود الطبيعة كبعض الفقراء فلا حاجة الى ذلك بل
الطبيعة المتجددة الدوام التجددي الاتصالي هي محدد الزمان وعرش الحوادث وجميع الطبايع
العنصرية التي هي عرضة التضاد والتفاسد بسيطة كانت او مركبة فليست واحدة منها دوام اتصالي
والمجتمع من الحركات المستقامة بوجه الاشخاص المتعاقبة على الدوام لا يكفي في تحديد الزمان
لانه مقدار متصل الاحدود فيه قوله وبسيرته وليس على ما يفرضه اتباع المشائين اه الذي فهم
من الشفا ان بعض اتباع المشائين لم يكتفوا بكثرة العقول حسب عدد الكرات المتحركة قال
الشيخ في الهيات انت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول واحد لا يمكن ان يكون المحرك
لجملة السماء فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ومعشوق
يخصها على ما يراه المعلم الاول ومن بعده من محصلي المشائين فانهم انما يفنون الكثرة في المحرك
الكلي ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة الذي يخص واحدا واحدا فهو لا يرون ان المحرك الكل
واحد لكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول وضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر
في زمانه وتبع عدده عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اسد قولا منهم اصحابه يصرح و
يقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد وان كان لكل كرة محرك
معشوق يخصانه والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول على سبيل التخليص وان لم يكن

نصا في المعاني يصح ويقبل ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك
على انه فيه ووجود محركة خاصة على انه معشوق مفارق وبذلك اقرب ملائمة المعلم الاول من
سواه السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة الهيئة ان حركات وكرات سماوية
كثيرة ومختلفة في الجهة والسرعة والبطء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومعشوق غير الذي
للاخرى ولما اختلف الجهات وما اختلفت بالسرعة والبطؤ وقد بينا انها خيرات محضة
مفارقة للمادة وان كانت الكرات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فيشترك لذلك في
دوام الحركة واستدارتها هذا عبارته قوله وبسيرته والغرض به قاصر حواه حركة الكواكب اه
جعل بعض الناس للكوكب افلاكا بمنزلة القلب للحيوان والافلاك الجزئية بمنزلة الجوارح
له فجعلوا الكل فلكا وان كان ذا كرات واحدة يتعلق بالكوكب اولا وبغيره من الكرات ثانيا
والبرهان قائم على ان لكل كرة صورة نوعية ولها في حركتها المختصة شعور وارادة وكل شخص
من الفلك وكذا الكوكب نوع منحصر فيه نعم لا مانع من ان يكون لبعض من الكرات سيادة
على بعض قوله وبسيرته وهم لا يقولون بالاشراقات اه يعني ان اتباع المشائين يجعلون
حركات الافلاك لاجل استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل التشبه
بالعقول الفعالة ولا يجعلون حركاتها لاجل استفاضة الاشراقات العقلية منها وقول
المشائين في هذا الباب لا يخلو عن قصور وخلل فان خروج الاوضاع من القوة الى الفعل هو نفس
الحركة في الوضع فيكون الحركة لاجل الحركة والشيء لا يكون غاية لنفسه ثم ان الحركة مهيتها اي
ان تكون طلبا للشيء والطلب انما وسيلة لامر مطلوب فالطلب كيف يكون نفسه مطلوبا
والقوة الوضع من الامور النسبية العقلية التي لا صورة لها في الاعيان وهو اسهل عرضا و

وايسر عرض تكيف بحيث يحصل بوجوده كمال يتشبه به نفوس الافلاك بكمال الجواهر العقلية التي هي مبادئها
وللرب احد هو العقل في ان العاقل لا يتردد في بهته ولا يدور على نفسه لوجود استخراج
الاوضاع مع القوة الى الفصل والاصح ما رأى ناقص الا وفوقه مراتب من الكمال وبهته وبهاء المطلوب
الحقيقي الكامل من كل وجه درجات جوهرية لا تحصى فاذا كان لجوهر ادراكي متصور ما فوقه
فكيف اذا نظره وحصر مطلوبه في اكتساب اخس الاشياء وادونها وجعله مبدأ اعماله ومنشأ
كماله وسروره وليس لاحد ان يقول لعله يشبع عليه تحصيل ما هو كمال جوهري له لانا نقول لو
اشبع ذلك للكان مرتكزا في جبلته كما هو موجود في شعور يشوق الى ما هو اشرف منه وقد بين في
مقامه ان للطبايع غايات وان كل غاية اشرف من ذي الغاية وان الامور التي جبلت الاشياء
عليها لا تكون عبثا وعبثا كما قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فالحق الحقيق
بالتصديق ان حركات الافلاك تابعة لواردات جوهرية على نفوسها وطبايعها والما طبايع
دائمة التجدد ولما اتصالا حقيقيا بمبادئها الكمالية ففي كمال ان لها طبع وليس وخلق
وبعث وموت وحيوة جديدة وحشر جديد الى الله فعال العقل مصون عن التغير وعالم
الافلاك غير مصون عن الزوال والا لاضمحل الظلوم الفلكي في كل شوق وحركة كمال جوهري و
لكل كمال جوهري احادث بحسب جدان شوق عقلي ونيل وصول معنوي افاضة شوق
اخر وحركة اخرى على المادة يتهيأ لكمال جوهري اخر عليه اشراق اخر وله وجدانه ونيل اخر
فلا في كل آن مع الآنات وصول الى المفارقة المحض ورجوع الى الله وكذلك يفيض عالم
الالهية خلق جديد مع صورة جوهرية على مادته فهكذا يتتالى الاشراقات ويتوالى الاتصالات
ويتنازل الافاضات ويتصاعد الكلات الطيبات ويتعارج الملكة كما قال تعرج

الملائكة والروح في يوم كان مقداره خمسين الف سنة وكما كان لا في كل آن يبعث وخلق جديد فلك
لا في كل الدهر حدوث واحد مع الله وحشر واحد اليه وحدة عقلية جمعية كما قال الله ما خلقكم ولا
بعثكم الا كنفس واحدة وقال اليه يرجع الامر كله فعلى ما قررنا ظهر ان كلام الاشراق مع اتباع
الرواقيين اقرب الى الحق من كلام اتباع المشائين حيث يقولون بتوارد الاشراقات على نفوس
الافلاك لكنهما جميعا في انكار تجدد الصور الجوهرية الكمالية وتعاقب الاتصالات الروحية
وسع متنال الفجع واللبس ممتنع واحدة لانه لا يمكن شك ذلك الا بنور متابعة اصحاب الوحي
والنبوة قوله سيرزه حتى يتأتى به الادوار والاكوار على النسب القاهرية التي تكون الشبه بها
مقصودة ان جميع ما يحدث في هذا العالم الآثار والاحوال من السعادة والشقاوة والخير
والشر والصحة والمرض والكون وهو من آثار حركات الافلاك التابعة للاشراقات العقلية
الحاصلة من جهة النسب القاهرية بين العقول المفارقة وابتداء لك النسب من العقل الاول
وينتهي النسبة الاولى السلسلة الطولية ناظرة حتى ينتهي الى الاخير ثم في الطبقة العرضية و
كان الطبقة الثانية العرضية على طبقات فلكل ليست بحذو ولا ترتيب ترتيبها وكان ان
اعداد الاجرام النوعية على حسب اعداد العقول العرضية واحوالها على محاذاة احوال افلاك
النسب الجوهرية تابعة لنسبها العقلية فتراكب الافلاك وكواكبها ومقادير اجرامها ونفوسها
ومقادير بعد الاركان وتضدادها ووضع بعضها مع بعض وبعدها عن بعض من المناسبات العقلية
والفلك حركاتها المتفقة والمختلفة شبيهة بمناسبات الصور القدسية
الآتية على تلك النسب من لدن العقل الاول الذي نسبته الى الاول تام جميع النسب العقلية
ناظرة سفلا الى اقصى المنازل العقلية حتى عم جميع تلك النسب فوقع تمام الدور الاعظم ثم

يستأنف الدور واذا استوفت اغاضة المناسبات كلها كانه القيامة العظمى وهي بعد انقضاء يوم
كان مقداره خمسين الف سنة وذلك بعد سبع قيامات وشطوبة كان منها في انقضاء سبعة
آلاف سنة مدة ادوار الكواكب السبعة بالاختصاص والاشتراك فان نفوس الافلاك خزائن
الله تعالى الجسمانية وعقولها خزائنه الروحانية التي لا تنفد ولا تتبدل ازلا وابدا وهو اصله الى
الارض على التدريج شيأ فشيأ يعني انها ما يصل الى العالم العنصري بواسطة التغيرات
الفلكية وتبدل اوضاعها واستحالاتها ولما استحال الجمع بين الاحوال المتجددة والتشكلات
المتفاوتة فلك الله تعالى يحوله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقال وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قوله سيرزه ممكون قبل جميع الزمان زمان وهو هيولى وهاهنا
شبهة مشهورة يلزم منها كون الزمان واجب الوجود قرر السيرزه واجاب عنها وليكون
تقريرها بوجه لا يندفع بذلك الجواب وهو ان الزمان يستحيل عدمه نظرا الى ذاته مع قطع
النظر عن غيره وكل ما استحال عدمه نظرا الى ذاته ممكون وجوده واجبا نظرا الى ذاته لان
امتناع العدم لشيء اما بين وجهه ان يساوق وجوب وجوده بذلك الوجه وانما فلنا استحال
عدمه لانه يلزم من فرض عدمه سابقا وجوده ومن فرض عدمه لاحقا وجوده لاحقا
كل ذلك بحسب ذاته بذاته مع قطع النظر عن غيره فيكون الزمان واجب الوجود لذاته
بخلاف المتبع الاول فان عدمه ليس بمحال نظرا الى ذاته الممكنة بل بواسطة كونه معللا
لازما لواجب الوجود كما ذكره الشيخ فالجواب المذكور غير قادح للشبهة المذكورة والذي
يجب به مادة الشبهة هو ان بقاء واجب الوجود والذي يجب له طبيعة الوجود ويمتنع
عليه طبيعة العدم ولا يمتنع طبيعة العدم على اذا امتنع عليه جميع انحاءه وافراده

ما تقرران تحقق كل طبيعة وجودية في شيء انما هو بتحقق فرد وامتناعه وارتفاعه عن الشيء بارتفاع جميع
الافراد عنه وههنا ليس كذلك فان الزمان لا يتسع لذاته العدم رأسا بان لا تحقق اصلا وان امتنع
ينعدم بعدان وجد او كان متعدما قبل ان يوجد فمذا هو الحق في الجواب كما يرد على شيء اخر يمكن
ازلية وهو ان الزمان ممكن الوجود وكل ممكن الوجود يحتاج في بقائه الى علة كما يحتاج في حدوثه
اليها فكان ينبغي ان يحتاج الزمان في بقائه اليها ولكن لم يحتج للان عدمه الطاري مستحيل بمقابلة
اعني استمراره كموجود واجبا وكل واجب مستغن عن العلة واما اذا وجب شيء بحكم الوجود فقد وجب
له طبيعة الوجود مطلقا ما قررنا ان تحقق الطبيعة تحقق فرده فاعداد المحذور الاول بقوله غير
والجواب بالمنع بل من امتناع العدم الطاري للزمان انما هو بوجوب بقائه غير رفع العدم
الطاري وذلك الرفع ليس مساويا للوجود المتأخر بل ما هو اعم منه ومن العدم مطلقا ازلا و
ابدا والعام لا يستلزم الخاص لغة غير ذلك العام وانصاف الزمان لحقيقة متجددة متقضية
وكلما به حقيقة تدريجية لا بقاء له بل وجوده البقائي عبارة عن حدوثه شيئا فشيئا والزمان
مقدار لهوية اتصالية تدريجية صادرة عن المفارق دفعة واحدة عقلية ولهذا قيل الزمان
شخص واحد روحه الدهر كما ان الطبيعة الحافظة اياه شخص واحد روحه العقل جسما
اشير اليه في الكلام الالهي كلمح البصر قوله سيرزه والا تجد اشكال التشابه يعني لو لم يكن
القبلية والبعدية على تفاوتها معتبرين بالنسبة الى الحدود الوهمية لا يتجه اشكال التشابه
وهو ان الزمان له هوية متصلة متشابهة الاجزاء فليس فيه ما يقتضي تقديم بعض الاجزاء
على بعض وتأخير بعضها عن بعض وهذا الاشكال وارد في كل هوية اتصالية سواء
كانت زمانية غير مجتمعة الاجزاء في الحد الزماني وان اجتمعت في حد مكاني او كانت

او كانت مكانيه غير مجتمعه الاجزاء في الحد المكاني وان اجتمعت في حد زمان في وذلك بان بعض اجزاء
المتصل المكاني حصل في جهة الفوق وبعضها في جهة التحت وبعضها اقرب الى فوق وبعضها
البعد منه مع تشابهها في الطبيعة الواحدة ووجود فيها المتصل له وجود واحد كي لا جزء له
بالفعل قبل العرض لكن من ضرورة هذا الوجود ان يكون فيه فرض حدود مشتركه واجزاء مقداريه
فاذا فرض فيه الحدود وتعينت الاجزاء بحسب الفرض كان بالضرورة بعضها قبل وبعضها
بعد وكذا قبل القبل وبعد البعد وهكذا في غير جهات الجهات كل ذلك بحسب الضرورة المقداريه من
غير جعل جاعل فلا تفتقر لا مرجح كخلاف ما لو كانت الحدود موجودة والاجزاء منفصلة فسؤال
ح وارد لم صار بعضها كذا وبعضها كذا قوله مدبرة فيدوم بالعالم بدوامه اه وان دوامها بحيث
على سبيل الكون والدثور والحدوث والانصرام ما علمت ان العالم الجسماني لا يخ ابدا عن حدوث
وانقضاء على نعت الاتصال وان العالم الالهي وعالم الصور المفارقه ليسا كما سوى احد
بل مشهود الحق وصفاته واسمائه الحسنى وصور ما في علم احد وقصصا نه لانها ليست بجملة
كلوازم الذات وللحكماء السابقين تصريحات واشارات بتجدد العالم الجسماني في دثوره وفيما
في كل آن كما مرت الاشارة اليه ونقل عن افلاطن انه قال كان الله في الازل ولم يكن معه الوجود ورسم
ولا ظل الامثال عند الباري وقال ان الموجودات في هذا اثار الموجودات في ذلك العالم يعني العالم
بالمثل النورية وقال بقاء الكل اشرف من شخص ما بعينه فوظائف المشابهة وانما كانت هذه الصور
كلية باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول والصور
عنده بلا نهاية ولو لم تكن الصور الزمانية في علمه لكانت تدثر بدثور الهيولى اشهر وبهذا تصريح
منه بحدوث العالم الهيولاني ودثوره بدثور الهيولى وقدم العالم الا لهي ودوامه بدوام المبدأ

العالم

الاول

الاعلى ونقل اتصاعنه انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت
الاولية لكل واحد منها وثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل وقال ان صور ما لا بد وان تكون حادثة
لكن الكلام في هيولاها وعنصرها فانها ثبت عنصرا قبل وجود فنقول بعضها انه حكم عليه بالازلية
اقول اما صحة قوله لا اول فليس بناء على قياس حكم الكل المجموع على كل فرد بل عرضنا الحدوث
لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الجزء مسبوقا بالعدم والكل مسبوق بالجزء فكان
الكل مسبوقا بالعدم اه واما ما اشتهر بين الجمهور من ان تعاقب الاشخاص له الى حد يوجب
وجود النفس في المتعاقبات فسيأتي ما في غير النهاية فهو سخيف القول كما بينا في موضعه فان وقوع
مثل هذا القسم بحيث والفرض دوام الواقع اذا المتحقق في الواقع من الموجودات في كل وقت
لا يكون الا قدرا متناهيا وقد علمت ان الصور المتعاقبة لا اجتماع لها في الوجود والتزم بعضهم
في التطبيق فرع الوجود والتعدد وكثير من المتدربات كالصور الفلكية كما لا تعدد لها فرادها
واجزائها ونسبة الدوام الى حقايقها رحمة وجودها العقلي ويحكى عن افلاطن انه قال في سؤاله
عن طيماوس الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بباق وما الشيء الموجود
بالفعل وما بايد الجاري واحدا واما بعيز بالاول وجود الباري ع وبالثاني وجود الاكوان الزمانية
التي لا تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقليه والصور الالهية وقد حكى
ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يختلف
في حداثته الى افراطوس فكتب عنده ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسه فاسدة وان العلم
لا يحيط بها ثم اختلف بعده الى سقراط وكان من مذهبه تطلب المحدود من دون التوقف في
طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود

ليست للمحسوسات لانها لا بقاء لها لانها انما تقع على اشياء دائمة كلية بعد ذلك عاد نظره الى الاشياء الكلية
صورا لانها ولحدا وراى ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا مشاركة الصور اذا كانت الصور
رسوما وخيالات لها مقتدمة عليها اقول قوله جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للاثيريات و
العنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعا والمراد بالاشياء الكلية في قوله وعند
ذلك اشتهر الاشياء الكلية اه هو المعاني والماهيات الكلية للمحسوسات والتصديق لانها واحدة راجعة لا
الصور معتقدا ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا ولا هوية ولا صورة فليس من المعاني الكلية التي
غير الهويات الشخصية لا وجود لها في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية
مستمرة فيما يتكثر اشخاصها وقوله لكون الا مشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي
تكون للمحسوسات في عالم المفارقات يعني ان قولهم بان الحيات الدائرة بتلك الصور العقلية
الباقيات لانها متقدمة عليها في الوجود هو المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات ثم
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه اقوال الفلاسفة
واما افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اول طيقورس ان رئيسهم
البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول بعض الدهرية ثم ذكر في كتابه
المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري قد صرفه عن لا نظام الى نظام وان جواهره كلها
مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح فيه
رأي اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة فيه الا انه يمكن ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسم المشترك
ومثله قد افلاطن القول في كتابه المسمى فاذون بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في
كتاب طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد قيل ان ارسطاطاليس متمم مراده من اختلاف

الافلاطن

افلاطن فقال في بالاول انه لم يبدع في صدوره عن العقوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم يعرض له تغير
في دار المغيرة وعني بقوله والثاني انه معرض للاستحالة من الهيولى العلوم الرذيلة الى الفضيلة وما
فاته ما كان ليغفر البقاء الابدي لولا استبقاء الله تعالى على الدوام وقد صرح به ذلك في كتاب طيماوس
فقال ان خالق الكل اوجى الى الجواهر الروحانيه بانكم لستم بانكم تموتون ولكني استبقيكم بفرقي
اللاهية اشهر كلام العامري اقول فيما ذكره من التوجيه والتوفيق مواضع نظر ذكرنا ما في الرسالة
والوجه في التوفيق بعد كلامه الاولين ما اشرنا اليه مرارا من ان كثيرا من الطبايع الجسمانية وجودا
مفارقيا باقيا بقاء الله وهو غير وجودها الهيولاني في المتدرج الدائر البالي الناقد وبهذا كلامه
في فناء النفس وبقائها انها ذات وجهين وجه الى الطبيعة به يقبل الموت والفساد و
وجه الى القدس وبه يقبل الدوام والبقاء بقاء الله وكما يدل على ان الفيلسوف المكرم ارسطاطاليس
غير زال عن الحدوث الذي يجري هذا العالم انه قال في اولوجيا ففرق
يعني بافلاطن بين العقل والحس وبين طبيعة اثبات الخفيه وبين الاشياء المحسوسة
وصير الاثبات الخفيه دائمة لا يزول عن حالها وصير الاشياء الحسية دائرة واقعة تحت الكون
والفساد وقال في موضع اخر منه ان الاشياء العقليه هي اثبات خفيه لانها مستمدة من
العلة الاولى بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي اثبات دائرة لانها رسوم الاثبات الخفيه
ومثالها واما قواها وادواها بالتكون والتشاكل كي يقرب ويدوم تشبها بالاشياء
العقليه الدائمة اقول اراد بالتكون الوجود التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات
وبالتشاكل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات والمواليد وقد نقلنا
انفصاح كلام هذا الفيلسوف ما يوناصن على انه لا يكون ان تكون حرم من الاجرام ثانيا

الافلاطن

فعل

واجزائه وذلك امانفس الحركة كما في الطريقة المشهورة لاما لاجل الحركة لهذا قال الشيخ في
الهيات الشفا ان بين الحركة لايشبه سايرالحركات التي يطلب بها الاغراض عنها بل يكون
الحركة نفس المتحرك عنها لذاتها لانها نفس استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب او
نفس مايلي المتحرك ان كان هناك هوية تدريجية الوجود هي الطبيعة كما ذهبنا اليه قوله
مدسرة لولم يكن النور المدبر امرا ثابتا التجدد ما كانت منها آه ذلك لانه لولم يكن واجب التغير
لورود السؤال في علة تجدده واما قوله مدسرة فلازالت الحركة شرطا الاشراق والاشراق
ثمرة اخرى يوجب الحركة آه ففيه مامر سبق برهان ان نفس الحركة ليست من الامور المطلوبة بالذات
لانها نفس الطلب والجري نحو فوات آخر فانما منه الحركة وما اليه الحركة كل منهما يجب ان يكون
تدريجي الكون نحو وجه فلا شبهة ان بين المبدأ العقلي يفعل طبيعة الفلك فاما تهاعلى سبيل
التدريج لان لها هوية زمانية تدريجية ومع كونها ذات تدريجية لابد لها من هوية باقية
نفسانية شاعرة بذاتها بما يرتبط بعضها ببعض ويكون لها ذات مستمرة وقد مرت
الاشارة الى ان لكل فعل ذاتي له غاية ذاتية فغاية الطبيعة الفلكية في تعلقاتها هي
وصولها الى غاية عقلية هي عشقية هو فوق الطابع واقاعيلها فهي لابرتبط منفصلة مبادئها
فتحققه بغاياتها العقلية وعالم العقل مصون عن التغير وعالم الجرم دايم الكون والدثور
على اختلافها فالكون والدثور في عالم على نهج الاتصال والاشتباك وفي عالم العناصر
لبعده ما عن مقام الوحدة المجمعية على نهج الانقطاع والافتراق واعوان معونة الغاية في
الافعال مرالغوامض والعلم بالغاية افضل اجزاء الحكمة واوفاها وذلك لان كل ما يفعل
شيئا لاجل غاية هي فعلها فلابد ان يقصد شيئا ساقا حتى يصل به الى ما هو فوقه وهذا هما

يوقع المتفكر في الشبهة فيتوهم ان للغاية والغاية وجه الى السافل تبعا لما هو مطلوبه على سبيل الاستجرار
الضروري والسوق في ذيل الغايات والبلوغ الى الدرجات ان الوجود كلما علت على ترتيب الاشرف فالاشرف
فهو سلسلة مترتبة بعضها ببعض اولها واجب الوجود سبحانه وهو الغاية في الشرف واقوى الهيولى
التي هي الغاية في الخسة ثم كل واحد من الاوساط له جنبتان اشرف واخس واذا توغل الى جانبه
الاشرف الاميل الانور عرض من نوره ما يعرض للخفاش من نور الشمس وامن يقرب من النار المحرق
فيزيده الاعجاب عنه الى جنبه الاخس الاميل فيعرض له ما يعرض للعريان من البرد الشديد وما
يعرض لقليل الروح من الصرع والسكتة وغير ما فيتوجه بكله الى الجانب القدس الالهي فيناله
الرحمة من ذلك الجهة ازيد مما كانت اولا ومن هذا الباب حصول الغايات وبلوغ النهايات وهذه
سلسلة اخرى عكس سلسلة البدو متر قية ومن الهيولى منتهية الى المبدأ الاعلى وفيه تتم الاكمال
وبلوغ الحيوان ونشوه الاخرة عن الدنيا وتحقيق هذا المقام موكول الى علوم كثيرة لابقي بتفاصيلها
بدع الاوراق ونقتصر الى صحيفة منشورة من صحايف السماء ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى قوله مدسرة وكذا كل مركب بسيط آه زعم اكثر الناس ان مبنى كون الجسم
البسيط كريا الشكل ان الصادر من الطبيعة الواحدة يجب ان يكون امرا واحدا ثم جعل بعضهم
كالامام الرازي وغيره اورد تارة النقض على ذلك بكون كل جسم بسيط له احوال مختلفة
كالشكل والوضع والاين والحركة والكيفية وغير ذلك كالبوسة في الارض مثلا والبرودة
والثقل والكون الاخير وتارة المنع عن القاعدة القائلة بان البسيط الحقيقي لايصدر
عنه الا واحد مستدلا بامتناد وابهية كاثبات السلوب الكثيرة للواحد الحقيقي وكاثبات المجاورات
الكثيرة للنقطة الواحدة بمدسر كز الدايرة بالقياس الى اجزاء المحيط بها وتارة المنع عن

جرب الكروية للجسم البسيط ما ذليت طبيعة واحدة حقيقية وكل ذلك مرسوا فهم كلام
الحكما في ذلك فان مبنى حكمهم بكروية الجسم البسيط هو اتحاد القابل وذلك لان اختلاف
الحقايق نوعا منشاه تعدد الفاعل او تعدد جهاته واما اختلاف حقيقة واحدة عددا فمنشاه
تعدد القابل او تعدد جهاته لما علم ان المهية او مقوماتها او لوازمها لو اقتضت كثرة الكل
كل فرد منها كثيرا فلم يوجد منها واحد واذا لم يوجد واحد لم يوجد كثير اذ الكثرة متاخرة عن الوحدة
فواجبي كل كثرة مراعراض مفارقة والاعراض المفارقة لم يوجد الا في مواد متكثرة او في مادة
متكثرة الاستعداد فاذا تقرر هذا فكل شكل غير كري يوجد فيه اعداد مربع واحد كالابعاد
والنهايات المتعددة في المضلع فمتى كان القابل واحدا ذاتا واستعدادا والفاعل طبيعة
واحدة لم يوجد منها فيه ابعاد فوق واحد ولا حدود ونهايات كذلك فبالضرورة كان الشكل
الطبيعي كرة لامضلعا ولا مستديرا اخر صحي البيضي والمشيخ لاختلاف الابعاد العرضية و
الطولية فيه قوله مدسرة قاعدة لما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق آه قد سبق ان
الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة عينية برايين قطعية اوردنا ما متفرقة في متعلقات
هذا الكتاب وفي كتب ورسايل الفنا وليس الغايض من العلة الفياضة الالهية الوجود
لا المهية الكلية لانها ما شمت رايحة الوجود قوله مدسرة والبراهين العلوية لما كانت غير
ولا فاسدة لا يغار قها انوار ها المدبرة آه قد سبق منا القول بان عالم الافلاك ليس بريئا
عن الكون والفساد بل كل الجوهر ثم قد مر ان كل ما يتحول لاجل شيء فلابد ان يبلغ الى مقامه و
ما مر طبيعة الاولها غاية في فعلها وفي كونها وتجددها والغاية لكل شيء اشرف منه وليس مطلوب
نفوس الافلاك الاميل المعشوقات على التدريج لا مفهوم التشبه لانه ذهني وبالجملة كل

موجود طبيعي جوهري لابد فيه من عشق جبلي وانجذاب ذاتي للاتمام هو اعلى من مقامه ووصول
الى وجود هو اشرف من وجوده الكوني الدنيوي فما نقله الشارح عن مذهب اخوان الصفا ان نفوس
الافلاك مرتفي عن التصرف في الابدان الى عالم السكينة الالهية والانخراط في سلك الموجودات ليس
ببعيد عن الصواب لانه مما يؤيده القواعد العقلية والامارات الدينية وليس ذلك قول الشارح كما
توهم وهذا المذهب اقتضى بوافق القول بحدوث العالم ودثور الافلاك وعلى السموات وعلى
السجل المكتوب مرالاقوال الدالة على كون الافلاك كاينة وفاسدة قول الشيخ العارف المحقق في
الباب السادس والثمانين من فتوحاته المكية خلق الله عالما وكل فلك من طبقاته فلكه فتلك كانت الملايكة
من عالم الطبيعة ونعني بها نهم يختصون والخصام لا يكون الا بين متكون عن الطبيعة فيكون
على حكم اصله فالنور الذي خلقت منه الطبايع نور طبيعي وكانت الملايكة فيها الموافقة من وجوده
المخالفة من وجه فهذا سبب اختلاف الملأ الاعلى فيما يختصمون اشهر كلامه اقول قد مر ان لكل
صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية في عالم المفارقات فبحسب الوجود العقلي كان الموافقة
والاتحاد بين حقايق الملايكة الذين هم في الملأ الاعلى وبحسب الوجود الطبيعي المتدرج في الكون
كان المخالفة والاختصام بينهم فصح ما ذكره اهل الكشف وجده وفي الكلام الرباني قوله مدسرة
وكل قاره فاما ان يكون حاجزا آه بهذا تقسيم اخر للغار وهي البسيط وهو انه اما ان يتاتى
منه التركيب او لا يتاتى منه ذلك والمدبر لا يقبل التركيب يجب ان يكون كاملا في بساطته
بحيث لا يتصور فيه زيادة كما له الفطري بتركيب والمدبر يقبل التركيب يجب ان يكون
كاملا في ان يتركب من شيء اخر وينقلب الى صورة اشرف من صورته الاولى كما هو دأب
العناية الاولى ويلزم ان كون ما لا يقبل التركيب اقدم الاجسام وصورته اشرف الصور

قوله مدبرة فان كانت محتهرة اثباتها عند الفلك آه بنى محجة قوية فان الاشياء يجب طلبها بما طالبة لما هو الاوفق لطبعها والملايق بحالها ومكانها فمتى شاهدنا ان النار كلما اشتدت فى ناريته اشتد سرعتها فى الصعود الى العلو فعلم ان لها طبيعة يقتضى العلو وكونها منقلبا الى عنصر اخر قبل بلوغها الى العلو لاجل قاسر يردها وغيره لا يصر نافى ذلك بعدان وجدنا الميل الطبيعى واعلم ان الحجة على اثبات ان النار نوع اخر لصورة طبيعية غير صور العناصر الثلثة كثيرة منها ما ذكره القوم من ان ازدواج الكيفيات الاربع بناء على ان كل صنف وكيفيه لابد فيها من مبدأ ذاتى اذ الاتفاق لا يدوم وللاقع الكثير يا كما وقع فى مقامه فاختلاف الاثار دال على تباين مصادرها فاجسام التابع فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الرطوبة والميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود بطبعه هو الارض ومنها اقتضاؤها للاكمنة المتخالفة على ما نشاهد فانه دال على اختلاف صورها واختلاف الصور لمادية اختلاف الاكمنة المختلفة فى نفس الامر لكن اختلاف الاكمنة لما اوضح من اختلاف الصور كان الاستدلال به على ذلك سهلا الا ما هو اوضح عندنا واعلم بالاختلاف اقتضائها لا مكنتها فانها هو باختلاف ميولها الطبيعية كما مر وهو اقوى الحج لانها على طريقة اللم ومنها ان قاعدة الامكان الاشرف دالة على وجود هذا النوع من البسيط الجسمانية لانه اشرف مما دونه واخس مما فوقه ومنع كون النار اشرف من سائر العناصر فى غاية مكابرة وذلك لقوتها وتسلطها على الاحالة والاحراق وتفريق المختلفات وجمع المتشابهات وكون الارض اقبل من النار لحصول الاثار العلوية لا يعلل على اشرفيتها وفضلها على النار بل على خستها المار من ان البسيط الذى يتأتى منه التركيب انما هو كذلك لتقصه

ق

فى جوهره وصوره تامة ومنها ان المجاور للجسم الحى سريع الحركة يجب ان يكون عنصرا مناسبا للسخونة الطبيعية بحسب العناية لست اقول ان النار تحقق مركز الفلك كما زاه بعض الناس كابى اسحاق الكندى فان الانواع ليست حاصلة عقيب الحركات والاستعدادات بل ان العناية اقتضت هذا هو الاوفق بكل نوع على الوجه الذى يصح ان ينسب الى ارادة خالقه عن شوب تغير وانفعال وهذا ضرب من البرهان اللمى الذى يقام على وجود الاشياء من جهة العناية المتعلقة بها وهو اوفق بالنظام الافضل فنقول لو وجد عنصر اخر مجاور للفلك لاحترق وانقلب نارا صرفا فلو كان هذا اخير الحسب مبدوره من العناية اولا اذ الاتباع من هذا الترتيب بحسب الفطرة الاولى وان كان ثم اكيف وجدت المخلوقات من الواجب الاعلى الذى هو خير محض عن وجه تيسر بعضها من بعض وانما يجب الكون الاول الابداعى ومنها ان الجسم المحرق التى يتولد بهتا من الزند والمقدح لو لم يكن له صورة مسخنة نارية فمن اين حصل له هذه الحرارة الشديدة فان حصل له من مجاورة جسم اخر يكسب منه السخونة فالكلام كيف صار شديدا كيفيه من الذى يكسب منه السخونة بالمجاورة اما هو او ما او اعراض وشئ منها لا يحس منه سخونة ضعيفة فضلا ان حصل من حرم فكيف فلا يخ اما ان يؤثر فيها تأثيرا كيفيا او تأثيرا جسمانيا فى جسمانيتها بمشاركة الوضع كاضاءة الشمس وجه الارض او تسخينها له فذلك لا يكون الا بحسب الجواهر وباقى الاقسام جانب الظاهر للجسم فيتأثر ولا ظاهره ثم يسرى فى باطنه واذا وقع تحاذ يزداد الاثر ويليس الا مر فيما نحن فيه من هذا القبيل واما ان يكون تأثيرا فيها على سبيل الاعداد وتهيئة المواد ويكون فيها امرار وحانيا فوق الافلاك فذلك تأثير مرتبا فى المفارق فى باطنها وطبيعتها والاثم يسرى الى ظاهرها ومنه الى غيرها وهذا يدل على ان لها صور

ذاتيه لها قوة الحرارة والتسخين بخلاف سائر العناصر وهو المطلوب وكذا الكلام لو كان المؤثر فيها اولا وبالذات مفارقات لان تأثيرها لا يكون اولا الا فى بواطن الاجسام وحوايزها ومنها الى ظواهرها وظواهرها بمجاورتها قوله مدبرة وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاور الفلك فيكون هواء مسخنا آه قد علمت وجه الاستدلال وان القمر لا يكون دائما قوله مدبرة وان استدلوا باحتراق الدخان آه ان الحدبة المحايرة لها صورة مسخنة نارية عندنا ما دامت على تلك الحالة اذ لا مانع عن ذلك بعد ان تحقق ان الهيولى قابلة لكل صورة مسخنة بذاتها وان كل فعل نار يسبب فاعلى والنار ربما تفعل الاحراق لا لكون الصورة محرقة ولا تسخن بالنار الا بفعل مثل هذا الاثار وقد علمت ان الاصل فى كل شئ هو وجوده والمهية تابعة للوجود فاذا كان له نحو وجود فاذا كان النار كان له مهية النار وكذا الماء اذا اشتدت سخونته بمجاورة النار ويفعل فعلها فانه ينقلب نارا بل ربما كان غير المسخن نارا اشد تسخينا من النار لصلابته وجرمه وكثافة مادته لان الصورة المجاورة يقبل الاشد والازيد وبهذا يندفع شبهة ذكرها الشيخ فى الهيات الشفا فى باب ان المتمم لا يساوى المتمم فى التأثير من ان النار قد يذيب الجواهر فيجعلها سخنة منها فاجاب بما حاصله ان الجواهر الملتهبة ليست سخونتها اشد من النار بوجوه ذكروها والحق انها اسخن من هذه النار الموجودة بهذا المحسوسة وان لم تكن اسخن من النار الحقيقية السماوية وذلك لما فيها من صورة النارية الشديدة الحاصلة من المبدأ المفارق ومجاورة هذه النار لصلابة قابلها واعلم ان هذه النار المحسوسة اضعف السخونات وفوقها نار الاثير وفوقها نار الغضب ونار النفس ونار الجحيم ونار قهر الله قوله مدبرة وكونه حارا يحرق آه اقول هذه الحرارة المحرقة ان كانت طبيعية للاصول الشعل فلها صورة طبيعية غير صورة الهواء وان كانت عرضية فاما ان حصلت

لها مجاورة مبدأ جسمانى او مفارق فان حصلت من مبدأ جسمانى فيجب ان يكون حصولها فى ذلك المبدأ المجاور اشد واقوى وليس كذلك وان حصلت من مفارق باعداد ذلك المبدأ الجسمانى فمثل ذلك الحصول لا يسمى عرضيا بل ذاتيا مستندا الى ذات الشئ وطبيعته لان تأثير الفاعل المرتاحى يمتد أولا الى الباطن ويخرج الى الظاهر كما مر وبالجملة فلا بد من صورة طبيعية فى هذه الاجسام النارية غير صورة الهواء لان الهواء اذا اخلى وطبعه لم يكن محرقا واذا صار محرقا فهو اما لمجاورة صورة محرقة واما لانقلاب صورته الى صورة محرقة نارية فلا قبل بالثانى ان كل فعل جسمانى او صفة جسمانية فلا بد من الانتهاء الى مبدأ ذاتى والمعلم الاول جعل صورة النارية احق بان يكون نارا من هذه النار المحسوسة كما مر فقله قوله مدبرة والهواء ينقلب ما يريد اثبات الانقلاب بين العناصر فيبدأ اولا بانقلاب الهواء واعلم ان التغيرات الى اقسام قد تكون بصورة وقد تكون بكيفياتها والاول يسمى كونا وفسادا ولا يكون عندهم الا فى ان اذا الصورة لا يشتد ولا يضعف عندهم والثانى يسمى استحالة ويكون لا محة فى زمان فان الانتقال من بعض حدود الحرارة الى بعض حدود البرودة لا يكون الا فى زمان وكذا فى غير هذا ثم انك قد علمت مما مر ان الوجود مما يشتد ويضعف دون الماهية وان مبادئ الاثار هو وجودات الاشياء لا ماهياتها فالماء اذا اشتد فى سخونة او تضعف فى برودته فيهما صفتان وكل صفة عرضية لشئ فهو معلولة لوجود جوهرى له والوجود وما يتغير فى قوته وضعفه لا يمكن ان يختلف اثره فى القوة والضعف لكن كل تضعف او اشتداد لا يوجب ان يتغير به حد الماهية فى جواب ما هو انما التدريج فى احدهما مما يظهر الحيث يتغير جواب ما هو دفعه وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلامهم فى ان الانقلاب دفعى والاستحالة تدريجية

وكذا قولهم ان الجوهر لا يشتد ولا يضعف فليس عندنا بل ما مثلا اذا نقصت برودته شيأ فشيأ و
زادت حرارته ضعف وجوده وضعف صورته المائية وقوى وجوده الهوائي وصورته الهوائية
حتى يبلغ الى حد مشترك هو ما بالقياس الى الهواء وهواء بالقياس الى الماء ثم يتجاوز منه الى حد
الهوائية وكذلك سائر الاستحالات فلا استحالة لا ينتج عن الكون والفساد الا ان الاستحالة محسوسة
في الاكثر والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوس بين الا في الاقل ولهذا اشتبه الامر عليهم
فقالوا بخفي الحركة في الصورة واثباتها في الكيفية قوله قدس سره وليست الصورة الا الهيئات
الظاهرة اه ليت شعري اذا لم تكن الصورة الطبيعية عندك الا الهيئات المحسوسة حتى يكون
اختلاف الانواع الطبيعية منشأه اختلاف هذه الهيئات فما الذي دعاك على القول بكون الجسم
الشديد الحرارة نوعا غير الهواء الذي ليس بمتحرارة قوله قدس سره وهي التي اتفقت الفرس على
انها اللائم ارد منها اه هذا اقصى الدلائل على كون النار عنصرا برأسه فان مذهبهم ان لكل نوع
طبيعي جوهرا فاعلية به وهو صورة مفارقة في ذهن العالم عندهم وليس للاصناف العرضية صورة
ومناك عندهم قوله قدس سره فلها هيولى مشتركة اه اقول القانون الفلسفي يعطي كون ذلك الحامل
لانقلاب العناصر امرا غير محصل الطبيعة النوعية وغير ذا وحدة عددية والا لزم تواردا لعلل
المستقلة على معلول واحد شخصي ما تقرر عندهم ان الجسمية معلولة لطبيعة الصورة النوعية
وكذا المقدار وسائر الصفات الذاتية للجسم فاذا زالت طبيعة نوعية واستحالت الى طبيعة اخرى
ويتبدل معها جميع ما للجسم من الصفات والاحوال الذاتية كانت او عرضية الى غيرها فان تلك
ذلك الجسم النوعي بصورته المنوعة وهو سيد افصلها الاخير والفصل مقوم وجودا لجنس و
مقرر رتبته نوعا والصورة مبدأ عوارضه اللازمة فيتبدل الكل بتبدل اجزائه وهيهات اللقاء

بهذه الوصمة ضعيف الوجود قابلة للتحصلات المختلفة وهو بالاضافة الى الهيولى الاولى التي انتهى المعلم الاول
والمشاؤن قوله قدس سره ولكن تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اه هذا المطلب لا يحتاج الى كثير تعمل
وتكلف بعد ما ثبت ان الجسمانيات كلها معلولة للروحانيات اما بوسط او بلا وسط ولا حاجة
الى انكار نوعية النار وانكار وجودها وانكار نسبة بعض التسخينات والتحريكات اليها فان وجودها
اقنع مع بعض المبادي النورية العقلية بمعاونة من السماويات بحيث تعبر انتهاء النورية كيف
هو والكل منتهية الى نور الانوار ونوره نافذ في جميع الذوات وانت قد علمت ان الوجود
كله نور لانه اظهر الاشياء ورأي المقدس قدس سره جسما نقله من حكاة الفرس والاقدمين
موافق لهذا الرأي بالمعنى المفارقات العقلية والنفسية والانوار العرضية التي يدركها
البصر دون الطبايع والصور والاجرام وكيفياتها والطبيعة لكونها من النفس والجرم
يجب ان يكون نورا لكونها صادرة عن جوهر نوري لا ظلام فيه وبعد مصدر الجوهرية
عن الطبيعة وصدرت الهيولى بعد اقلت نورية الوجود عند الهيولى واشتهت الى الظلام
لكون الهيولى عدمية بالقوة فاول ما نشأ من الظلام هو هذا الجوهر المظلم الذي نور بالقوة
مظلم بالفعل فظهرت فيه اولا الابعاد والاجرام الشفافة الغير المستنيرة لضعف قوتها
عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة والملونة لتضاعف جهات الاعدام وتركب النقايص
والقوى وبعد النزول في مهاوي تذاكرتها بانوار وجودية يصعدا واخرى الى اطوارها
فكل ظلمة في هذا العالم نشأت من جوهر الهباء المهيولى وهو اصل الدنيا ومنبع شرورها و
بما مر من عالم النور واصلها قبلت الصور والانوار بحسب مناسبة فصارت منيرا بالفعل
بعد القوة وههنا دقيقة يدل على ان هذا العالم اصله من النور وهو ان كل جسم نسبته اليه

الظلمة اذا تلطف بالنار او غيرها كالسمك الشديد يصير بالتلطيف مستنيرا الا ترى ان
الحطب وهو جسم مظلم كالحري اذا لطفته مجاورة النار يصير دخانا مستعليا نيرا وفي المقام سر
احر نظر الى حركة الانار في النباتات تنتهي بها الى تحصيل البذور واللبوب التي هي ثمار النار و
الغاية في وجود البذر واللب هو الدهن الذي يحصله الطبيعة النباتية والدهن بمجاورة النار
واخراجها اياه من القوة الى الفعل بالتلطيف يصير منيرا ونورا بالفعل وكان نورا بالقوة فعلم ان
غاية فعل الطبيعة في حركات النار هو النور وكذا فاعلة ما دام ان الطبيعة هي النور لما تقرر من مقامه
ان الغاية ترجع الى الفاعل فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتية وفاعله النور فالتشكك بما
فوقها فالوجود كله نور والظلمات اعدام وامكانات قوله قدس سره اعلم ان حركة الجرم الى اسفل
ليست بجرد طبعه اه اعلم ان للحركات العنصرية دالة على وجود ملائكة عقلية بوجوه كثيرة
ذكرناها في الشواهد الربوبية منها انها طالبة لاحيازها واماكنها الطبيعية في جهات متقابلة
ومحددة بالجهات جسم ابداعي دوري الحركات الغير المتشابهة فلابد لها من قوة عقلية والا فانها
ليست طبيعية محضة ولا قسرية ولا حيوانية شهوية او غضبية ولا طلبا لامر سفلي مطلقا
بل طلبا لامر عقلي عال للسيل ذاته وفعليا بل لسيل تدبر وتشبه تجددي كما اشرنا اليه يلزم التحرك
ما بقي امر القوة الى الفعل الا وضاع المتعاقبة رشحا لخير الدايم توجها الى العالي لا التفاتا
بالسافل كما هو سافل ومنها ان حركات الاجسام النباتية في تنقية الشخصي بايراد المبدل
امساكها وحفظها وتنقية النوع بتوليد المثل بدل عما وجود مدبر عقلي وملك روحاني ومنها
ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالتها في كيفياتها لحصول الاعتدال المتوخى للكمال لابد
لها من جابر يجبرها على التيام وحافظ يحفظها عن التفرق والانفصال والاخرة غيرها وغير

مزاجها وهو بحسب الشخص نفس والنفس منقسمة الى ما هو اشرف منها وبحسب النوع امر عقلي ذو
عناية بما فوقه ومع نظر الى حركات المتطفل في اطوار الخلقة واغراض النشاة واحوال الاعضاء
ومنافع كل عضو عضو في الحيوان سيما في الانسان لعلم يقينا ان غايتها كفاعلها نور مدبر
ملكوتي يريد سلوك سبيل الله لا الوقوف قوله قدس سره ثم القبح صادر عن الانوار المنصرفة
التي لنا اه هذا مما قبل المغالطة الناشية عن جعل ما ليس بعلة علة فان علم انفكاك النار
بالذات قوة جسمانية ليفعل القبح سواء كان مبدأ طبع او قسرا او اتفاق او غير ذلك ولكون القبح
صادرا عن جوهر نفساني غير واجب حتى لو امكن مقارنة الزمد والمقدر حر غير فاعل نفساني لكان
حصول النارية لازمة اه قوله قدس سره واذا قايست الاشياء لم يجد ما يؤثر في القريب والبعيد
غير النور اه اذا حققت الامر في باب الوجود وانه كالنور كما علمت سقطت الكلفة وخفت المؤنة
في اثبات ان المؤثر القريب والبعيد اما على الواسطة او بوسطة في الاشياء هو النور واعلم ان
الحركة في عالم التكوين بمنزلة الوجود في عالم الابداع والتحريك ههنا ضرب من الايجاد او
الايجاد الابداعي هناك بازاء التحريك ههنا وكان الامكان الاستعدادي هشا قبول
المادة للكون والاستحالة ههنا كالامكان الذاتي هشا قبول المهية للوجود الابداعي
واعلم ان بعض اشياء الافاعيل الذاتية في عالم الحركات لا يتم الا بالحرارة اللازمة للطبيعة والطبيعة
في هذا العالم خليفة الجواهر النورية وظلالها وفيها نور ونار فان الطبيعة عندنا نار غير
محسوسة تفعل مثل افاعيل النار فانها تفعل النقل كالنار بنقل الاجسام المتسخنة بها
من موضع الى موضع وكذا تفعل في المركبات المعدنية افاعيل كما فاعيل النار مثل
الطبخ والنضج والتعقيد في الذهب والفضة وغيرها ومثل الكلس والاذابة كما في

النوشادر والملح وشبل التليين والتلطيف كالماء في الكبريت والزاج وبنحو كلهما فاعيل الطبيعة
في باطن المعادن واما الحرارة الخارجة الواقعة من النيرات الفلكية على طوبرا وسطوحها
فهي العلة المعدة للافاعيل وكذا يفعل المركبات النباتية الاحالة والهضم والاصلاق
والدفع وغير ذلك من الافاعيل القوى النباتية وهي كلها تشبه فعل النار وكذا تفعل الافاعيل الحيوانية
بتسخين النفس اياها وتوسيطها في فعل الحيوان كالشهوة والغضب والشهوة الله ضرب من التجذب
والامساك والغضب الله ضرب من الهضم والدفع في النبات وكالاحساس والتحريك بالارادة
والاول ضرب من التغذية وكذا كل ادراك وعلم حادث والثاني الله كالتحريك النباتي الى جوانب
مختلفة لتحصيل اغراض مرجعها الى الجذب والدفع ويسميان بالشهوة والغضب في باب
الحيوان قوله هذه سررة وهي شرف النار كونها اعلى مركز واتم حرارة اه هذا مما يؤكد القول بان النار
عنصر اثير برأسها لان الاختلاف في الآثار الذاتية يوجب الاختلاف في الذوات وتجاور الاكثفة
الطبيعية للاجسام دال على تقارب طبايعها في الحقيقة ولو لم تكن طبيعة النار قريبا الى الطبيعة
الفلكية مع سايرة العناصر لم تكن طالبة بطبيعها مكانا مجاورا لمكان الفلك كما ان الارض لو لم تكن
بطبيعها ابعد العناصر من الطبيعة الفلكية لم تكن مكانها ابعد الاكنة من مكان السما قوله هذه سررة
وهو اتم قهرا وشبيه بالمبادي اه واعلم ان الجسم الطبيعي كلما كان اقوى بطبيعه واشرف وجودا فهو
اكثر فعلا واقل انفعالا لاشبهة في ان النار اكثر تفعيلا واقل انفعالا مما في العناصر فهي
اشرف منها والارض بعكس النار فهي اخس العناصر ثم الافلاك وما فيها اشرف من سايرة الاجسام
لانها كثيرة التاثير في مادونها قليلة الانفعال الجسمانية عن غيرها وهي منفعلة عن محركاتها الوجوبية
لا غير وبهذا الانفعال اتصل لا يحصل لها من جرم اثير بل من عالم الملكوت واشرف الموجودات هي

الملايكة

المفارقات العقلية لانها صورة بلا مادة وفعل بلا قوة وكمال بلا نقص قوله هذه سررة وهو نور النور
الاسهبد الانسي اه الاخوة في الوجود عبارة عن كون الشيئين علة فاعلة والاخر معلولا والمعلول
هذا المعنى ثالث المسيح بقوله كما ينقل منه اني ذاهب الى ابي والهكم كما ربي وربكم وهو هذا
القبيل قوله اكرموا اخاكم النخلة والاخوان مثلان اذا كانا في نشاة واحدة واذا كانا
متخالفين في النشاة بان يكون احدهما روحانيا مثلا والاخر جسمانيا فيجب ان يكونا بحيث
لو وقع احدهما في نشاة الاخر لكان مثله وبالعكس في المشهور ان كل واحد من الانس لم اقع لكن
يراد به هذا المعنى فاذا تقرر هذا فالنسب باخية النفس اتم من الطبيعة المحركة للاجسام
للانار لان الطبيعة جوهر صوري يفعل في مادة الجسم افعالا واثارا يليق بها وقد بران
الطبيعة الله نار غير محسوسة وقيل عن بعض القدما ان النفس شرر ملكوتي تتعلق بالبدن
كما يتعلق النار بالحطب في قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اشارة
لطيفة الى ان الطبيعة والنفس كلتاهما نار ان باطنيتان يفعل احدهما في الاجسام المحسوسة
والاخرى في الاجسام المخية ما تفعل النار في الحطب الا ان فعل النار فعلي قسري وفعلها
فعل طبيعي فظهر ان الطبيعة اشد مناسبة واقرب نسبا الى النفس من جرم النار والخاصة
التي جعلها الشيخ رئيس جهات المشاركة بين النار والنفس انما هي ثابتة للطبيعة في هذا
العالم للنار لان معنى الخاصة هو التصرف والتدبير والحفظة والرياسة وغير ذلك كما
ذكره الشيخ والنار اتم تدبيرا لها والتصرف بالذات في الاجسام لما مر مرارا ان الافعال للاجسام
في فيزيا اه القسر والاعداد وحصول الاوضاع وما يجري هذا القبيل واما الطبيعة فلها اتم تدبيرات
وتصرفات في الاجسام الطبيعية خلافة من الله وخدمة له ونيابة عن ملائكته فان فعل

معولي عوذ واحدة كلا ان الاخوة والبنوة عبارة فكون احد الشيئين مع

الملائكة العلوية الذين هم خلفاء الله في عالم الملكوت لا يصل الى هذا العالم الا بتوسط الطبيعة
فالطبيعة اولى بالخلافة للملائكة في الافاعيل الذاتية الباطنية من النار لان الطبيعة هي الفاعلة
بالذات والحقيقة فيما يؤثر اذا فاعل بالحقيقة ما لا يبقى اثره بعده والنار يبقى اثره بعده لكن
فاعلا بالحقيقة بل معدا وقاسرا كما هو مصطلح علماء ما بعد الطبيعة وفي عرف الطبيعيين
يسمى المحرك على نهج الاعداد والقسر فاعلا ولا غرو به قوله هذه سررة فلك امر الفرس بالتوجه
اليه فيما مضى اه الظاهر ان المجوس كانوا يعظمون النور وتعظيمهم النار كان لاجل النور
والنور ليس من لوازم النار وما من جسم الا وفيه نور بالقوة وانما يظهر بسبب التلطيف كما
وقعت الاشارة فيما مر ونحن نزيده بالنارية هذا الاشراق واللمعان والتلؤلؤ والصفا
لان بهذه اوصاف النور وليس كلما قويت النارية قويت بهذه الصفات فيه وانما تثبت
بهذه الصفات لما ليست نارا محضة والنار المحضة غير محسوسة ولا منيرة وبهذا التبيان
المشهورة للابصار ليست نيرا نا محضة بل اجرام لطيفة معدنة بالاضافة فيها نار ونور
قوله هذه سررة فصل الحرارة التي توجبها الحركة اه يريد اثبات الاستحالة في الكيف في
الاجسام العنصرية لحصول المزاج واعلم ان بعض الاجسام التي قبلنا يؤثر بعضها في
بعض بوجه من التاثير اما بالتجاور كالتسخين بالنار والتبريد بالماء او بالملاقاة كالاحراق
النار وترطيب الماء او بالمقابلة كاضاءة الشمس ما يقابلها وغير ذلك لا يكون الا لمناسبة
فلا تعلق ووجه تاثير بعض الاجسام بعضها في بعض ما عرفت سابقا سخافة جوهر او
نقص صورا فتقبل الاستحالة والكون وهي جملة اسباب الاستحالة الحرارة وهي ما توجد
بعلل ثمانية الاولى الحركة الثانية مجاورة جسم حار الثالثة الشعاع اما الحركة فكما

ترى من حال المحكوك والمختض والماء الجاري اقول ورد اما الراكد والمنكرون للاستحالة ان
الحركة ليست مفيدة للحرارة بعد ما لم يكن بل مخرجة لما بالقوة من النار وهيزة لما لم يكن منها
والمقصود عليهم بانه لو كان لكان لم يتسخن ظاهر الماء المتخلخل وباطنه على وتيرة واحدة
ولم يكونا باردين قبل ذلك لكن ولزم ان يبرد الباطن عند تسخين الظاهر والوجود بخلافه
ومما يدل على بطلان رأيهم ان المرخ والعفار شجرتان يقطع منهما مثل السواكين وهما
خضراوان يقطر منهما الماء وهما من الزناد التي تورى بها اهل البوادي والاعراب فيحتد
الرجل وقوده بان يستحق المرخ وهو الرجل على العفار وهو انثى فيقدح له النار فالحاصل
لا يصدق بكون النار في شجرة رطبة ولا تتطفى ولا في شجرة يابسة ولا يحرقها واما المجاورة
بالجسم الحار فلتسخن الماء بمجاورة النار والمنكرون للاستحالة زعموا ان الماء لم يتسخن
ولكن فشت فيه اجزاء نارية والمقصد سررة ابطال رأيهم بوجوه احدها انه لو كان لكان لكان
ما في الخف اسرع تسخينا مما في القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة صلابتها واستحصافها
وليس كذلك وثانيها ان الاناء المملوء المشدود الرأس لم يبق فيه مكان حتى يتشوف فيه اجزاء
نارية والمتداخل منع وثالثها وهو المذكور في التلويحات انه لو كان لكان لما كانت القماقم
الصيانة تتشقق بل كانت برتفع لان الرفيع اهون من الشق واما الشعاع فكونه سببا
للحرارة امر معلوم بالحس فانا نحس ان الذي اشد ضوءا هو اقبل حرارة والتعبير بالمرآة الحارة
المزلها مفعر عند مقابلة الشمس فينعكس الشعاع من سطحها المقعر الى نقطة هي مجمع
راس المخروط الشعاعي الانعكاسي فيحرق ما يقع هناك مع قابل الاحتراق لاجل
تراكم الاشعة عليه وكذا اذا توسط البيار الشافة فيه شعاع النير منقطعا الى جانب

السهم بين قابل الاحتراق وبين محترق اه وبين الشمس اذا وقع في مستدق المخروط الانعطاف الى جهل الزاوية
في الشعاع هناك وزعم هؤلاء المنكرون للاستحالة ان الشعاع جسم لطيف حار رسمه منبث الحرارة
في الاجسام والدليل عليهم ان هذه الحرارة الفائضة في الاجسام المحترقة بالشعاع لو كانت متولدة
من الشمس كما زعموا لكانت الشمس حارة وهو باطل لان ما يقبل الحركة المستقيمة غير حارة والحارة
كما ان ما لا ينفعل عن جسم لو لا الرطب والمابسة فالشمس وغيرها من الاجرام الكوكبية والفلكية
خارجة عن هذه الكيفيات الاربع الفاعلتين والمنفعلتين وليس من شرط كل مسخن ان يكون
حارا الا بعد ان يؤاخذ بالحركة دون مسخنة وغير حارة في نفسها قوله ومن هذه
القوابس اذا امتزجت اه ان العناصر مطبوعة للاثيريات وظهر اثارها للمزين من نضج الفواكه
واجادة الاصباغ وعلم المياه وانبات النباتات وغير ذلك فالاوضاع الفلكية والاتصالات
الكوكبية تزعج العناصر عن مقاراتها بالتاثير والتحريك لها وتحدث بعضها عن بعض وتمزجها بمزجات
مختلفة فتصير اسوا للمركبات حينما تنقلب بعضها الى بعض وتستحيل بعضها الى بعض وقد
يبطل القبول بالكون والبروز فالبسايط اذا امتزجت وبلغت في الامتزاج الى حد يصلح
الممتزج ليستعد لقبول صورة نوعيه ثانيه فاذا فيضت عليه من واهب الصور وتكونت
المواليد الثلث من الاباء الفلكيه والامهات العنصرية فانظر الى حكمة الصانع كيف
اوجد في عالم الخلق بامره وارادته ابجرا ما منضودة بعضها فوق بعض من الفلك الاعلى
الى مركز الارض وجعل من سطح الفلك الاعلى الى بسيط الارض لطيفة مشفة مختلفة اللطافة
غريبة عن صرافة الكثافة ثم جعل بلطفه الانوار الفايضة من العلويات مستقيمة ومنعطفة
ومنعكسة فلاجل الاستحالات السفليات فصارت الاشعة روابط بها حصل التيامها

وارتباج بها اتصلت ارحامها فلما انبسطت الاضواء على طبقات العناصر ونفذت في
شفيفها امتزج لطيفها بكثيفها فتولدت من هذه المتولدات من الحيوان والمعادن والنبات
قوله ومزيرة والمزاج هو الكيفية المتوسطة في هذا المقام كلمة غريبة نازعتني نفسي الى ايرادها
ولم اقدر على ما فعلتها وهي ان الكيفية المزاجية كما هي الاوليات تابعة للصور وقد بينا قبل
ان الصور لما اشتد وبضعف اتقد كالكيفية فكان في المزاج حصلت كيفية متشابهة
متوسطة يستبرد بالقياس الى الحارة ويستسخن بالقياس الى البارد وكذا في اليبوسة
والرطوبة فهذا اتضح طبيعة واحدة بسيطة متوسطة بين الطبايع الاربع في حقيقة
الجوهرية وبهذا التوسط يشبه الافلاك ويزاحمها لان صور المبسايط منخلعة عند التركيب
ان قصد بذلك واعتقد الاستحالة في الجواهر اعتقد الاصول التي مبتنى عليه ذلك من عينية الوجود
والتركيب الاتحادي بين المادة والصورة وكون حقيقة كل شئ بصورته التي كانت له لا
بمادته وغير ذلك كان مذهب اليه حقا لم يبرهان لهم ولا دليل يوثق به في بقاء هذه
الصور الاعتصبية في المواليد وما يظهر بعد القرع والانبيق عند التحليل لا يدل على انه
كان موجودا ام قبل بل لاسباب الانقلاب متحققة هناك بل الهيولى تستعد بواسطة
الجسمية الحالة فيها وتزيلها الفلك بعدها عنه مكانا او مكانة هي لقبول صور مختلفة
على حسب استعداداتها المختلفة بتبعها وبزيلها كيفيات مختلفة قوله ومزيرة الصور
التي هي مسلمة غير متحققة انه لو لم يكن الاجسام ذوات الكيفيات صور اجوهرية والجوهرية
متشابهة في الكل فلوجب لمنع الكيفيات المختلفة والقول بان لكل عنصر مبدأ فعليا يفيض
عليه الكيفية التي تخصه بها كما زعمه الشيخ ومزيرة غير مستقيم لان نسبة المفارق الى جميع

الاجسام واحدة لاتفاقها في الجسمية فلا يبدأ المخصص لنوع كلا منافيه نفس بالفيض من المفارق
عليه لزم الدور والاتفاق جاز الكيفيات كما اعترف به الشيخ لا تحقيقه لها الا ما يدركها الحس فكيف
بالاحوال الجسم بما هو متغير زمانا مكانا ولا مناسبة بين مادي صرف مهية ووجود او ما هو مجرد
صرف هوية ونوعية فكيف يبدأ جوهر صوري مادي مجردا لحقيقة النوعية كالطبايع الصورية
على انك قد علمت مرارا ان وجود العلة هو تمام وجود المعلول وان الوجود يتدرج في النزول
من المراتب العالية العقلية الى المراتب السافلة الحسية والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا
الامر حتى حكم بانه لا كون في المركب الطبيعي كالمعادن وغيرها الا المزاج كما ليس في البسيط
الا احد الفاعلتين واحدى المنفعلتين وجعل الفرق بين الاستحالة والفساد وكذا بين المزاج
والكون تبديل الكيفيات بالكلية وتبديلها لا بالكلية قوله ومزيرة ويحصل من هذه المركبات
حيوان ونبات ومعادن اه وكلما كان المزاج اعدل واصعب في التوسط وابعد من جانب التضاد
فيستعد لصورة كمالية اشرف واشرف للنفس هو الكمال الحيواني واشرف منه الكمال الانساني
حتى كاد ان صورة عقلية لا مادة لغاية علو نفسه ونورانيته وبعد الحيوان النباتات على
درجاتها ثم المعدنيات على مراتبها فانظر الى حكمة الباري اولا افلاكا واصولا فاعلة و
منفعلة وانظر منها اثارا واوساطا مختلفة وجعل كل مزاج ابعد من الاعتدال مادة للصورة
هو اخرج عن صفو الكمال والاقرب للاقرب حتى بلغ الى مادة النفس الناطقة التي من شانها
الاتصال بالمبدأ الفعال قوله ومزيرة وكل المعادن كما حصل فيه برزخ نوري اه وعلم
ان الطبيعة عالم يستوف درجات النوع الاخس الاخس وصفاتها ثم يحفظ بها ما تبقى
درجة النوع الاكمل الاشرف لكن النوع الانقص اذا قوى بعض افراده في باب وجوده

وغلبت نفوسه على قوته وبعداده لم يتجاوز بها الطبيعة الى ما هو اكمل واعلى ولاجل ذلك كان بعض
المعدنيات اقوى صورة واوسع بقاء من النبات والحيوان وان كان كل منهما مشتملا على حصة
قوة معدنية ولكن غير الحيوان اقوى من القوى النباتية من الحيوان وغير الانسان اقوى من القوى
الحيوانية من الانسان لان طبيعة الانسان من شانها ان يسلك على سبيل القدس وكل سالك الى مقام
فهو من حيث هو سالك لا يقوم في المقامات والمنازل التي دونه بالفعل مع انه يتلبس بكل منها في الجملة
ولهذا عرف السلوك بانه توسط ما بين مرافقة القوة ومحوضة الفعل فظهر ان الجوهر المعدنية
العادمة لقوة النمو لما كانت واقعة بالفعل غير مستحيلة الى وجود الجمادي ولا سالكة الى مقام النباتية
فكانت مستحكمة الصور باقية التركيب اكثر من سايرا فرادها التي فيها قوة النمو لان من شان الصورة
الجمادية حفظ التركيب واسكانها وبين عليه ايضا غلبة العنصر اليابس وكلما كان اتم جمادية
كان ادوم بقاء واحفظ تركيبا واشد تحصيلا ان يتكون منه خلق اخر وكذا قياس النبات المتوسط
التام في وجوده النباتي والنبات الغير المستقل الغير البصير مادة للحيواني قوة احديهما وضعف
الاخر وكذا قياس حيوانية الحيوان الغير المستقلة الوجود وحيوانية الحيوان الذي هو مادة الانسان
وقوته والانسان تامه وفعليته كما قال ثم انشاناه خلقا اخر فالانسان لما جاوزت صورته
صور تامة الجماد والنبات والحيوان كان ضعيف الخلقة الجمادية والنباتية والحيوانية كما قال وخلق
الانسان ضعيفا وكل انسان له مقام معلوم اذا وصل الى مقامه سكن وقوي فيه ولا يتعداه
والغرض من هذا الكلام بيان السر في كون بعض المعدنيات اشد ثباتا ونورية من غيرها
مع ان غيرها اشرف طبيعة وافضل نوعا منها قوله ومزيرة لما كان صنعه منفعلا عن الجميع
لما تقرر ان لكل صورة طبيعية في عالم الاجرام صورة مفارقة في عالم العقول من فاعلها

وغايتها وكمالها وجدا ما ومعادا ما ولا يمكن ان يكون بين الشيء وصورته الحقيقية مناسبة ومضاهاة فلا
ان تكون نسبة الارض العقلية الى سائر الصور المفارقة كنسبة الارض الحسية الى سائر الصور الحسية
ثم لما كان شأن الارض انفعالها عن جميع الاجسام وقبولها التأثيرات ما فوقها لكونها اخس
جوهرا وانزل رتبة منها فلا يمكن شأن ما هو صنع له ان يكون انزل الجواهر النورية وابعدها عن
نور الانوار وكونه بحيث يفصل اثار الانوار العقلية على سهل الفرد وتنكر الجهات الفاعلية السارية
فيه بحيث تزيل درجته عن درجتها لا على سبيل الانفعالات القارية عليها لان ذلك في العقليات
الموجودة بالوجوب ممتنع ومعز الانوثيه ان الجوهر العقلي الذي هو مبدأ نوع الارض الحسية لا يؤثر
في جوهر عقلي لنزول درجته وهو بحث يظهر فيه جهات تأثيرات العقول الفعاله على ترتيب
ذاتي ونظام معقلي كما يظهر في هذا الارض اثار الاجرام العالية عليها على ترتيب زماني ونظام
حسي فهذه حصة انوثيه ذلك الجوهر بازاء حصة كدانيه هذا الجرم الارضي لا كما نسبه الرئيس
اليه من انه يجب ان يفعل استعداد زيد عن الارباب العقلية افعال الاناث على الذكور فانه غير
سديد. قوله سرره وطبيعة كل شيء اذا اضفته غير مضيفة اه هذا كلام حق لكن التفريع الذي
ذكره المصنف فيه شيء اما التحقيق وشيء اما الاهمال اذ الطبيعة يراد منها معنيان احدهما حقيقة
الشيء ومهيته النوعية وقد علمت ان لكل نوع متأصل حقيقة عقلية هي صورته المفارقة
عن المادة فالقول بان طبيعة كل شيء نور عقلي حق وصدق وثانيهما مبدأ اول لحركة الجسم
وسكونه بالذات لا بالعرض وهي نفس الصورة النوعية في بعض الاجسام بالذات وغيرها
بالاعتبار وفي بعضها وهي التي لها قوة نفسانية اقتضت متقومة بها ونسبتها الى قوتها
نسبة النقص الى الكمال فالقول بان بعض الاجسام او كلها خالية عن القوة الطبيعية

المباشرة للتحريك والتسكين وسائر الافاعيل الجسمانية ليس بحق وما نقل الشيخ عن صاحب اخوان
الصفا من تسمية الطبايع بالملائكة المدبرة ليس فيه تصريح بتغير الطبيعة المادية عن الاجسام
ولعله سمى الطبايع باعتبار المعز الاول بالملائكة على ان نسبة الطبيعة الجوهرية الكلية الى الطبيعة
المفارقة نسبة النقص الى الكمال والالتمامية الى التمام وتسمية الشيء باسم كماله وغايته غير
عزيز واما قول الشيخ ورد النحوي على ارسطو في تعريفه الطبيعة بان مبدأ الحركة
بل على فعلها فاقول فيه معز كلام النحوي ان مبدأ التعريف ليس لتمام مهية الطبيعة وذلك لان
الطبيعة اسم لجوهر موري له صفات اخرى غير كونه محركا وهو كونه صورة نوعية
وكونه قوة وكونه فاعلا ومقوما واتضح قد صدف الجوهر في تعريف الطبيعة مع انه جنس لها
فمبدأ التعريف بالحقيقة ليس لمهية الطبيعة وذاتها بل لها باعتبار بعض افاعيلها
وذلك لان اسم الطبيعة قد وقع لها بهذا الاعتبار فمبدأ الحد المذكور حدها بحسب مفهوم
هذا الاسم لا بحسب نفس الذات ونظيره قولهم في تعريف النفس انها كمال اول لجسم طبيعي
الى ذي حيوة بالقوة ومعلوم ان هذا ليس تعريفا لمهية النفس وذاتها بل باعتبار اضافتها
الى جسم فيه قوة الحيوة بل هو لمفهوم اسم النفس وعرض النحوي انما هو بيان حال الاعراض
على المعلم الاول حاشاه عن ذلك وفي نظر في شرح هذا التعريف المذكور للطبيعة وفايدة
قيوده واحترازاته كما هو المنقول في كتاب الشفا وغيره لعلم ان اسم الطبيعة موضوع عندهم
الجوهر الصوري باعتبار مبدئيته لقسم واحد من الافاعيل المنسوبة اليه وهي الحركة بانواعها
والضرب منها وهي الا كون قسرية والارادية والاغير مضيفة مع ان القسرية والارادية انما
صادرتان عنها بالذات كما حقق في مقامه وكذا التعريف المذكور انما وقع لمبدأ الحركة

من حيث هو مبدأ لتلك الحركة لا لمبدأ ما يتم الحركتين من حيث هو مبدأ لهما فافهم ايها الجبيب وتثبت
في هذا المقام واحسن فلتكف ببعلم الحكماء فانه اجل شانا واران يجهل بالعلم مثل يحيى النحوي وبقلايه
ثم ان قوله النحوي ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام يدل على انها ذات جهتين جهة
تسري بها في الاجسام وجهة روحانية بها تكون مغايرة عن الجسمانيات. قوله سرره والمزاج
الاتم للانسان اه تمامية المزاج انكسار سورة بين الكيفيات الاولية وتوسط ما في الغاية
بين الاطراف المتضادة الذي هو ميزة الخلو عن تلك الكيفيات والتخلص عن تضاداتها
اذ بهذا التوسط والتخلص يقع الجسم العنصري متشابهة بالاجرام الفلكية الخالية عن التضاد
اصلا فيستحق كما مثل كمالا ما وحيوة مثل حيوتها ولم يقم عندنا دليل على امتناع المعتدل
الحقيقي المزاج ولو في داخل جسم اخر هو كالوعاء الصافين له عن المزاحمات كتجويف القلب
او الدماغ لروح نفساني هو كالسما قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه ليست الحيوة ولا شيء
من الكمالات والخيرات مجعولة لاجل الحق الاول بل لاجل القوابل قد يكون
خالية عن الاستعداد لقبولها اذ ليس كل قابل قابلا لكل شيء ولذلك ليس يمكن ان يقبل
الصوف صورة السيف وهو صوف والماء حقيقة الانسانية وهو ماء والاجسام العالية
قد قبلت الحيوة الا ما يقل عدده وقدره منها وهو العناصر الاربعة وما يقرب منها في الطبيعة
ولا قدر لها عند الاجرام الحية من الافلاك والكواكب ثم عند المحققين ان السبب الذي يفعل
هذه الاجسام البسيطة صورة الحيوة هو ما خالفت به سائر الاجسام البسيطة والمركبة
الحية وهو كونها متضادة الطبايع اذ الطبيعة كل منها ضد وبسبب ذلك بعدت عن
مجانسة الاجسام السماوية بعدا فكانت الاجسام السماوية مستعدة لاشراف الحيوة الجسمانية

هذه العنصرية بعيدة بعد الحيوة واما المركبات فان الامتزاج يمكن منها كنه التضاد وبحيث
فيها صورة المزاج والمزاج وسط بين الاضداد والوسط لا ضد له فيستعد بذلك لقبول
الحيوة وكلما اعتدل المزاج في جنبه التوسط ازداد الممتزج قبولا لزيادة كمال مع حيوة
واذا اعتدل جدا حتى تكافت الاضداد فيه وتباعلت على السوية استعد الممتزج للاتصال
بالحيوة النطقية المشاكلة للحيوة السماوية وهذا الاستعداد هو في الروح النفساني
الانساني فالروح بالجملة جوهر جسماني يتولد من امتزاج العناصر ضاربا الى شبه الاجسام
السماوية فلذلك يحكم عليها بانها جوهر نوراني ولذلك قيل للروح الباصرة شعاع ولذلك
نهش والنفس اذا ابصرت النور وتستوحش من الظلمة لان ذلك مناسب لمركبها او
بنوع مضادة اشهر وقد علم من كلامه ان المانع عن قبول الكمال الاتم في بعض الاجسام هو
التضاد لكونه موجبا للتفاسد لا الكثرة والا لكان البسيط العنصري اولى بقبول
الحيوة من المركب المعتدل فاوقع في كلام اكثر المتاخرين من ان المزاج كلما كان اعدل صار
اقرب الى الوحدة احق بقبول اشرف الصور محل نظر بل الوجه ما افاده الشيخ الرئيس
من كون التضاد مانعا عن ذلك لا مجرد الكثرة وان كان التضاد مع عوارض الكثرة اقوى
لكن ليس كل كثير متضادا بل كل متضادين شيء ضعيف الوجود مصحوب بعدم ضده
الاخر وكل منهما يفعل عن الاخر ولهذه الغاية تفاسدا عند الاجتماع. قوله سرره وهو
صاحب طلسم النوع الناطق اه يشبه ان يكون الانسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدنا و
نفسا صورة ومعنى بحسب كل وقت ومقام واقعا تحت تصرف صاحب اخره ومتقبل
تحبير طينته وترتيبه صورة ومعنى بدا الى يدا في الملائكة الموكلين بامره يفعلونه بايديهم

الى الات متشرف بتخير طينته بالوقوع فى يدى الرحمن وكلام المصنف مشعر بان مدبر روح الانسان ونفسه
ليس من صف العقول النازلة الذين هم ارباب الطلسمات النوعيه حيث وصفه بانه من عظماء ملكوت وحملة العرش
فى عداد الطبقة العلوية الاعلين حيث مثلها بالعقل ومن معه فالاسب
ان هذا القاهر المسمى بروح القدس او جبرئيل او غير ذلك كون مبدأ للحاجة كثيرة غير محصورة
من العقول المترتبة الواقعة تحت حيطة وقاهرية نسبته اليها كنسبته الجوهر النطقى من الانسان
الى سدنته وقوة الحيوانيه والنباتيه والطبيعيه ويكون كل واحد من تلك القوا هر بريا لصنع
نوع من انواع تلك القوى الكثيرة الغير المحصورة للانسان الكامل ثم لو فرض ان انسانا
وقع له الارتقا الى مقام فوق مقامات هذه الملائكة الذين كانوا يدبرون امره ويعطونه
الحيوة والفضيلة فيقع عند ذلك فى تصرف تلك الفوق هذا المسمى بروح القدس او غيره
وهكذا الى ان لا يكون واسطة بينه وبين الحق كما وقع لنبينا ﷺ فى معراجه وربما كان الانسان
حال انسلاخ نفسه عن بدنه والاكوان وترقيه فى طبقات النفوس والعقول متصاعدا
مارا على العوالم طبقة بعد طبقة متحدا بكل عقل ونفس اتحادا يفيده الانسلاخ عن كملة
صفاته واحواله الجزئيه التى كان بكل منها تحت تربيته قاهرية القوا هر وتصريف مدبر
من المدبرات وهكذا حتى يتحد ان كل معراجه بالعقل الاول فاذا كمل اتحاده بالعقل الاول
ينسلخ منه بجميع صفات الاكوان ونقايص الامكان ومناك يحصل القرب الحقيقى
ويصح له بصفته الوجودية النورية الاخذ عن الله والاستنارة من نوره بدون واسطة
عقل او نفس كما هو شان نبينا عليه والله السلام وشان العقل الاول مع الحق ثم اذا رجع الى
مقام البشرية كان كما كان فى بعض مقامات القربة قبل الفنا الا نه مع زيادة بكملة

ولذلك كان رسول الله يجمع بين الاخذ الذى عن الله بواسطة العقل الاول مع الحق ثم والنفوس
بموجب خاصية حكم امكانه الباقى منه وبموجب كل فرد من افراد العقول المترتبة طولا وعرضا وبين
الاخذ عن احد بدون واسطة اصلا بحكم وجوبه وكما ينبغى ما ذكرنا اما اخبر صلى الله عليه وآله
فى تفاوت مقاماته ودرجات اخذه عن الله العلوم والكلات فكان يخبر احيانا انه يأخذ عن
جبرئيل وان جبرئيل يأخذ عن ميكائيل وميكائيل عن اسرافيل واسرافيل يأخذ عن الله
ويخبر احيانا انه كان يأخذ عن ميكائيل بدون واسطة جبرئيل واخبر انه كان يلقى اليه احيانا
اسرافيل فيأخذ عنه دون واسطة وما اخذ احيانا عن الله مع غير واسطة احد من الملائكة
كما دل عليه قوله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وقد شاكه
الكل من رتبته واوليا امته فى هذه المقامات والتفاوت ان ما ذكرناه لصادم القوانين
العقلية ومراعين الناظر فى البراهين التى يقتضى برد امثال هذه الامور لعثر على الخلل
الواقع فى بعض مقدماتها لكن العمدة فى هذا الباب معرفة النفس الانسانيه وتطورها
فى الاطوار وتقلبها فى النشآت وتشأنها بالشئون واتحادها بكل صورة جوهرية
حسية او نفسيه او عقلية قوله قدس سره وليس هذا النور موجودا قبل البدن الخ هذه
مسئلة غامضة دقيقة المسلك ولهذا وقع الاختلاف بين الحكماء فى هذا المطلب
ووجه ذلك ان النفس لها مقام معلوم فى الوجود ودرجة معينة فى الهوية كسائر الموجودات
والذى ادركه الجمهور من حقيقة النفس ليس الا ما لزم وجوده من النظر الى البدن وعوارضه و
ذلك مثل كونها مدركة ومحركة وما شاكل مما اشتركت فيها جميع الحيوانات واما ما ادركه
منها ارسطو من ذلك وهو تجردها وبقائها بعد انقطاع تصرفها عن البدن فانما عرف

ذلك من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات و
كل بسيط الذات غير قابل للفنا والا لزم تركبه من قوة الوجود والعدم وتعلقية الوجود والعدم محقق
وبهذه الغاية عرفنا نحن بالنفس اولا ما يقرب من هذا ومن المعلوم انه بهذا القدر من المعرفة قد عرف النفس فقد
استضعفنا اولا ومن لهذا تراهم يقولون جميع افراد النفوس البشرية من نوع واحد وان كل نفس
من حين تعلقها بالجنين الى الغاية كلها فى درجة واحدة بحسب الذات والجوهر ولا تفاوت فيها
الا بحسب العوارض والكيفيات اللاحقة وكذا حكمهم بانها واحدت مع البدن وان البدن كان شرطا
فى وجودها مع علمهم الموجبة لها الوجود فهذا كله حق والحق ان النفس كما فهمه الجامعون المنظر
والبرهان والكشف والوجدان متفاوته مع كونها بسيطة الذات والهوية وانها ذات مقامات
ودرجات موجودة قبل البدن بحسب كمال سببها وكان للسبب بعد وجهة نقص فيها فى البدن كما
موقوفة على استعداد خاص وشرط مخصوص ومعلوم ان النفس حادثة وباقية ابدا بعد الموت
وليس فى ذلك الا لان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقينى بوجود سببها قبل البدن
وعلمت معنى السببية والمسببية حصل عندك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها
معلوم عندك بالنظر الان كما ان السببية موهوم غير مقطوع به عندهم والذى توقف على البدن
ويكون استعداد البدن شرطا لوجوده هو بعض شئاتها الطبيعية ولو كان للبدن وعوارضه
شرطا لحقيقة النفس وهويتها لكان يلزم ان ينعدم بعدم آلة التصرف وفساد مزاج البدن
فالحق ان النفس الانسانيه حسبما يثبت الحدوث كسائر الطبايع الجسمانيه روحانية البقاء
كسائر العقول المفارقة ولما كان الامر كذلك حكم بقبليته الارواح على الاجساد بمقدار الفى عام و
فى رواية بمقدار اربع الاف سنة والكلام فى تقدير القبلية بهذا المقدار المذكور مما لا يمكن

الوقوف عليه على التحقيق الا بنور النبوة والذى يجب ان يعرف ان النفوس مختلفة اختلافا لا مدخل
تحت الحصر فى ماهيته وذلك الاختلاف ليس كالاختلاف بالفصول او الاجناس او العوارض الخارجية
فقط بل بحسب قلة الوسايط وكثرتها فان النفوس ما توسطت بينها وبين وجود الاول تعالى وسايط
كثيرة ومنها ما قل وسايطه ومنها ما لا واسطة بينها وبين الخلق كما مر عدد الوسايط فى كل نفس لا
يحيط به الا علم الله وعلم من اصطفاه بهداه واليه اشيرة قوله ﷺ الناس معادن كمعادن
الذهب والفضة قوله قدس سره فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علم واحد كان
معلوما للجميع اه اشارة الى دليل عدم تقدم النفوس الانسية على ابدانها وهو انه لو كانت النفوس
موجودة قبل ابدانها فاما ان تكون واحدة او كثيرة والتالى بقسميه باطل فكذا المقدم
اما بطلان كونها متكثرة قبل البدن فلانها متحدة نوعا وكل نوع واحد لا يتكثر اعدادا الا بتميز
غير لازمة لهويته النوع بل مفارقة عنها ومثل تلك العوارض يحتاج عروضها الى استعدادات
مختلفة او مواد متكثرة لا تكون الا فى عالم الحركات وقبل الابدان لا يكون تميز عرضى واما بطلان
كونها واحدة بالعدد فهو انها لو كانت كذلك لكان كل ما ادرك زيد لا درك عمرو وبالعكس
ولا طلع كل الناس على ما اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل بدن منهم هو عين المدرك لغاية
والمعلومات المتصرف فى بدن اخر وليس كذلك بالبديهة ويرد على ابطال الشق الاول انا لا
نم انها متحدة نوعا بعد انها افراد نوع واحد متمايزة فى الوجود بل هى اجزاء شئ واحد وحدة
عقلية اشبه منها باحاد شئ واحد وحدة نوعية والمستندان الجواهر العقلية عند بعضهم
لا مهية لها غير الوجودات المعلولية المتفاوتة بالاشد والاضعف فهذه النفوس قبل
نزولها الى الابدان متميزة بجهات وحيثيات خاصية متقدمة عليها لا بعوارض قابلية

لاحقة لمهيتها ولكنه قال نحن السابقون اللاحقون وقال كنت نبيا وادم بين الماء والطين
ويرد على ابطال الثاني انا لا نسلم لزوم ما ذكرتم ان اريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على
الآلات للكون ادراكها مشروطة بتلك الآلات فلا يدركها الا بها وان اريد الادراكات الغير
المتوقفة عليها فلا نسلم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى اشتركت النفوس في العلم بذواتها وفي
كثير من الاوليات الغير المتوقفة على الآلات وربما يتبع اذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات
لذات واحدة فيكون تلك الذات مدركة لجميع الآلات فكان يدرك كل احد يدرك الكل و
بهذا ظهر اقول كلا منا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها حين التعلق بالابدان والاتحاد
في كل نشاة يخالف الاتحاد في نشاة اخرى اذ لا شبهة لاحد في ان نشاة التعلق بالبدن غير نشاة
التجرد وعند كيف النفوس في هذه النشاة البدنية صارت بحيث يتاحد كلها واحدة بالبدن
اتحادا طبيعيا يحصل منها نوع طبيعي وفي النشاة العقلية يكون متحدة بالعقل الفعال كما
عليه بعض افاضل المتقدمين فليس يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل باتحادها في
عالم الابدان في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس بعضها مع بعض في عالم الابدان
لجاز اتحاد الابدان انفسها بعضها مع بعض اذ البدن لا تتشخص الا بالنفس فلهذا لم يحكم
بان بدن زيد شخص واحد مع عروض كونه دايم الاستحالة والذوبان باستيلاء انواع الحرارة
عليه حرارة الطبيعة وحرارة الاعطش وحرارة الشمس وحرارة المحركة وذلك لان اتحاد الابدان
مستحيل بل لا اتحاد في الاجسام كون وجودها منبع التفرقة والقسمة والكثرة والمحال ان
ادراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس بالمكانت بالآلات كانت مدركة
من حيث تلك الآلات فلا يلزم كونها من حيث حصولها بالات اخرى مدركة لها ولعلك

قوله

تقول تبعا للعلامة الدواني في شرح الهياكل بان ارجاء الجثة ههنا التقييدية فلا يصح كونها
من حيث تلك الآلات مدركة لكون المقيد بكل آلة غير المقيد بآلة الاخرى بالذات لان المقيد
في الجثة التقييدية بمنزلة الجزء فيكون المركب من الذات وكل قيد مغايرا للمركب منه ومن
قيد اخر مغايرا بالذات فيتغاير النفوس بالذات وقد فرضت متحدة وان اريد بالجثة
التعليلية فلا يجدي في الادراكات ضرورة ان الافاعيل المختلفة بالات متغايرة
لا وحدة الفاعل وذلك كالنفس يدرك المحسوسات المختلفة بالات متغايرة ومع ذلك
هو المدرك لجميعها للكني قول بان الجثيات تختار انها تقييدية مكثرة للنفوس المجتثة
بها لا على وجه التركيب الاعتباري ولا بان يكون المقيد بها من حيث هو مقيد بها امرا انتزاعيا
بل المقيد بكل قيد امر حقيقي متحد بقيده مغاير للمقيد بقيد اخر من جهة ذلك القيد والاتحاد
به قوله فيتغاير النفوس بالذات قلنا نعم ولكن في نشاة الآلات البدنية وبحسب تقييد ما
الذاتي بتلك الآلات وقوله وقد فرضت متحدة قلنا نعم ولكن لا في هذه النشاة بل في
نشاة سابقة عقلية هي نشاة ما قبل الطبيعة وهي بعينها نشاة ما بعد الطبيعة ومن قدر
ان يعرف كيف يعود النفوس الى غاياتها المتعلقة بقدران يعرف كيف يحدث من
مبادئها العقلية ومن علم ما بين فاعلم فانه من غوامض العلوم للالهية قوله
قد سبق لا تتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اه الوحدة تكون على اثنى عشر
لكل منها كثرة تقابلها وليس كل وحدة يقابلها كل كثرة فان موضوع الوحدة النوعية
قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الوحدة بالطبع كثير بالاجزاء فالملك
فيما نحن فيه فان النزول من نشاة سابقة الى نشاة الابدان يقتضي كثير الواحد وعكسه

يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد منحصرا في المقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس
متقدرة جسمية قوله قد سبق لا تكثر اما قد مر ما فيه لم المنع فان اسباب التكثر والحاجة ليست
منحصرة في الشدة والضعف وفي العوارض الغريبة الموجبة للقسمة بالافراد والى الاجزاء
كاسباب القطع والكسر والقسمة الوهمية والصمة باختلاف العرض بل ههنا سبب اخر
لتكثر النفوس قبل الابدان وهو اختلاف الجهات الفاعلية والمعاني العقلية والنسب
المعنوية والشيون الوجودية فان للوجود شئونا غير متناهية لا يلزم كون شئ منها مندرجا
تحت معنى كلي ذاتي نوعي او جنسي وبهذا القبيل تشخصات الاشياء الوجودية فان تشخص
كل هوية شخصية ليس بعوارض لاحقة سيما عند الجمهور بالعوارض المشخصة لانه ظاهر
البطلان ولا بالمفاهيم ولا بالوضع مع الزمان ولا بالمادة ولا بغير ذلك مما ذكروه بل
بتخاص من الوجود كما ذكره ابو نصر فهكذا حكم النفوس المفارقة او المتعلقة في تميزها
وتشخصها فان ذلك بنفس هوياتها الناشية من الجهات المفاعلية الوجودية لا من الجهات
المادية الامكانية وبهذا لا يتناقى اشتراك كلها او عدد كثير منها او غير متناه في تمام
مهية لان المهية غير الوجود والاتفاق فيها لا ينافي الاختلاف في التشخص الوجودي
ونسبة المهية المشي الى وجوده نسبة العرضي اللازم للذاتي المقوم وبهذا نظر الاجزاء
الزمان وشئونها الزمانية وان لكل جزء منها تعينا خاصا ومرتبة متعينة ذاتية في
الترتب الزماني لا يشاركه غيره في هويته المقتضية المتجردة ولا يمكن انقلاب احدهما الى غيره
بل السابق سابق ابدا واللاحق لاحق ابدا فساعة كذا في يوم كذا من اسبوع كذا في شهر
كذا في سنة كذا لا يمكن ان يستحيل الى غيرها او يكون واقعا في ساعة اخرى وهكذا كل حد

من حدود الزمان وجزء من اجزائه وبالجملة مع علم ان الكل يوم وساعة شانا وتشخصا غير ما للاخر
كما في القرآن المجيد كل يوم هو في شان مع ان الكل شانه بحسب المهية النوعية وهو الكم المتصل
الغير القار فيزول عنه التعجب في كون الوجودات المتكثرة المتميزة بذواتها المتعينة بحد
بهوياتها متفقة في معنى واحد نوعي لا اختلاف فيها بحسب المهية النوعية الحاصلة التامة
التي لا يحتاج في تحصلها الحدي التام وقيد فهكذا العقول والنفوس وتميزها قبل الابدان
سواء كانت متحدة في المعنى النوعي الم قوله قد سبق طريق اخران كانت قبل الصياصي اه
للنفوس الانسانية كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الحس وكينونتها بهما وبهوان
كانت هناك صافية غير محتجبة ولا ممنوعة من كمالها العقلي النوعي لكن قد بقي لها كثير
من الجزئيات التي لا تحصيلها الا بالابدان والآلات بحسب الازمنة والاوقات فتصرفها
في هذه الصياصي لا يقع ضايعا كما زعمه بل لحكمة جليلة يعلمها الله والراسخون في العلم
قال الاستاذ الاعظم والفيلسوف الاقدم في اثولوجيا فاذا هبوط النفس الى هذا المقام
ما معناه انها لم يضرها هبوطها شيئا بل اشفعت به وذلك انها استفادت من هذا العالم معرفة
الشيء وعلمت الطبيعة بعدان وقفت عليه قواها وتراث اعمالها وافاعيلها والشريعة التي
تركانت فيها ومن العالم العقلي فلو لا انها ظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها
واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت النفس بنى الفضايل
والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفيه لا يظهر ولو كان هذا كذا لما عرفت قوة النفس
ولا عرفت شرفها وذلك ان الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو تخفيت قوة النفس
ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم يكن واعلم ان حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس

هناك غير كينونتها

موطن ابيها المقدس بل هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية كما كثرت في مرموزات الانبياء واشارات
الاولياء والحكماء ففي القرآن المجيد ذكر هبوط النفوس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى
خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات
وكقوله في حكاية آدم وهبوطه من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى
الآية وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين و
كقوله الهيكم التكاثر حتى زرتم المقابر الى قوله ثم لتسألن يومئذ عن النعيم وقوله ان
منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا
وكقوله كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليه الضلالة وفي الحديث النبوي على
قائله وآله اشرف تسليمات الله الاحدي الناس معادن كمعادن الذهب والفضة الحديث
اشارة الى تقدم النفوس على الابدان ولا وجه لكيفية هذا التقدم الا كما صورناه وحققناه
وان للنفوس كينونة اخرى عقلية قبل وقوعها في هذه الكينونة التعلقية النفسانية
كما ان للاشياء الخارجية كينونة علمية في القضاء السابق الالهي هناك مرصونة عن
التغير والتبدل قبل وقوعها في المواد الكونية المتجددة المتكثرة وفي كلام امير المؤمنين
رضي الله عنه اما عبد نفسه واستحقر نفسه وعلم ربه وفي ربه وفي الدين وفي كلامه ايضا
ليحضر عقله وليكن من انباء الاخرة فانه منها قدم واليها ينقلب وفي كلامه ايضا في ماهية
النفس ومبدأها ومعادها اعلم ان الصورة الانسانية هي الكبرى حجة الله على خلقه وهي الكتاب
الذي كتبه بيده وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر الجامع المحفوظ وهي الشاهد على
كل غايب وهي الطريق المستقيم الى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وفي اقوال

الحكماء الاقدمين اشارات لطيفة ورموز شريفة الى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها و
حكايات مرشدة الى ذلك منها قصة سلامان وابسال ومنها قصة الحامة المطوقة المذكورة
في كتاب كليلة ودمنة وحكاية حي بن يقظان والشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس
اولها هبطت اليك من المحل الارفع الى آخر ذلك يفيدان للنفس وجودا قبل تعلقها بالبدن وان لها
عودا ورجوعا الى ما هبطت منه وان لم تمنعها موانع ولم تعقها عوائق قوله مدبرة ثم الاولوية
المهية لتخصص بعضها بصيصة اي المهية وان فرض انها واحدة في النفوس المتعلقة في
الابدان بما هو متعلقة لكم الوجودات متفاوتة فيها وانها زائدة على المهية ولكنها متقدمة عليها
ضرب التقدم كما مر مرارا على كل نفس هوية وجودية تخصصه اقتضت مناسبة بدن خاص من
الابدان الانسية فلا مفسدة في ذلك ولا يلزم منه ترجيح بلا مرجح كما توهمه المتصدا انكر عينية الوجود
وكانت مهية النفوس عنده واحدة نوعا وافرادها متماثلة مهية وذاتا اشكل عليه الامر في هذا
المقام غاية الاشكال وقد علمت جليه الحال قوله مدبرة وسابق ان المتصرفات يقع لها حال
يوجب لسقوطها عن مراتبها اي سقوط النفوس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلي ونزولها
عن عالم ابيها المقدس العقلي والحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات
علتها وقد وقع الشبه سابقا على ان المعلولات النازلة انما يصدر عن علتها بواسطة جهات
نقايص ملكة العلو وامكاناتها ويعبر عن بعض هذه النقايص بالخطيئة لا بهذا اقدم وعن صدور
النفوس بالقرار من سخط الله وليس ذلك الا ما يقتضيه ترتيب الوجود فان النور الاقصى لا
تكمل في حضرة النور الاشد كما اصح عنه الحديث المشهور ان لله سبعين حجابا من نور والحكماء
ذكروا مرموزا واشارات تؤدي الى علة هبوط النفس فمن اقوال الحكماء الاقدمين ما ذكره انباذ قليس

وهو ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما
صارت الى هذا العالم فرارا من سخط الله لانها لما اخطأت الى هذا العالم صارت غيابا تشتهي
الترقد اختطت عقولها وهو منا ما ذكر افلاطن الرباني في كتاب فاذا علة هبوط النفس الى هذا
العالم سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول ومنها ما قال ابوالقاسم في كتابه
الذي يعرف بطيماوس ان علة هبوط النفوس الى هذا العالم امور شتى وذلك ان منها ما اهبطت
لخطيئة اخطأتها وانما اهبطت الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما اهبطت
لعلة اخرى غير انه اختصر في قوله وذم هبوط النفوس وسكناها في هذه الاجسام وقال في
موضع اخر طيماوس ان النفس جوهر شريف سعيد وانما صارت في هذا العالم برفعل الباري
الخير قال الباري تعالى خلق هذا العالم ارسل الله النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لانه
لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متيقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن
ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا
العالم واسكنها فيه ثم ارسل نفوسنا واسكنها في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا
يكون دون ذلك للعالم في التمام الكل فينبغي ان يكون في العالم الحسي ما يحتاج اليه الحيوان
ما في العالم العقلي ومنها ما قال ارسطاطاليس مواضع كثيرة وكتابه في معرفة الربوبية
من قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل
واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذي صدرت فيه
والنفس وان كانت عقلية من العالم الاعلى العقلي فلا بد ان تنال من العالم الحسي شيئا ويصير
فيه لان طبيعته متلائمة للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم النفس او يلام على تركه

العالم العقلي كينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس
على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت
مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عن فضائلها فاضت عليه قواما وزينه بغاية الزينة وربما نالت من
خساسته ذلك للان يحذر ويحترز وقوله في موضع اخر ان النفس الشريفة وان تركت عللها العالية
وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بتوسط استطاعتها وقوتها العالية ليتصور
الانية التربعة ولتدبرها وان هي فعلت بهذا العالم بعد تصويره وتدبيره اياه وصارت
الى عالمها سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك انها استفادت
من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت بالطبيعة وقوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل رأيت
ان يتصل به وان تكون هي وهو شيئا واحدا وبه تحاقت الى ان تخرد بنفسها وان تكون بالعقل
اشبه ثم اطلقت الى هذا العالم والفت بصرها على شخوص الاشياء دون العقل استفادت
الذكر حتى صارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تحط الى هنا وان ذكرت
هذا العالم السفلي اكتحلت من ذلك العالم الشريف وقوله في موضع اخر فان قال قائل ان كانت
النفس توهم هذا العالم قبل ان تزره فلا محالة انها تتوهمه بعد خروجها منه وورودها الى
العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا تتذكر
شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنه تتوهمه
بتوهم عقلي وقد مثل افلاطن في كلامه ان النفس كان لها وجود في عالم العقل ووجود في عالم الجسم
وان كلام الموجودين غير الاخرقول الفيلسوف في المعلم الثاني فريد لان ان يذكر العلة التي
بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس وانها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي

ان يعلم بل تجزى النفس ام لا تجزى فان كانت تجزى فهل تجزى بذاتها ام بعرض واذا كانت
لا تجزى فبذاتها لا تجزى ام بعرض فنقول ان النفس يتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت
فى الجسم قبلت التجزية يتجزى الجسم كقولك ان الجزء المتفكر غير الجزء البهيمى وجزءها الشهوانى
غير جزئها الغضبى فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لابذاتها فاذا قلنا ان النفس لا تجزى
فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى واذا قلنا انها يقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول مضاف
عرضى وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام يحتاج الى النفس ليكون حيوة والجسم يحتاج الى
النفس ليكون منبثة فى جميع اجزائه اشهد بهذا الكلام وقد تبين من ان النفس لها وجود
لا تجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلى ولها وجود تجزى بالعرض لوجود
الطبيعة وظاهر ان الوجود الذى يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلى الذى لا يتجزى
اصلا لذاته وقال فى موضع اخر منه ان العقل اذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على
شئ من الاشياء التى دونه الا على ذاته فاذا كان فى غير عالمه اى فى العالم الحسى فانه يلقى
بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط واذا صار ذلك الحال البدن الذى صار
فيه بتوسط النفس فاذا كان منشوبا بالبدن جدا القى بصره على الاشياء واذا تخلص
قليلا القى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة
التى قلنا واما النفس فانها يستحيل اذا ارادت على الاشياء الى اخر هذا الكلام وغير
ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا ان النفس كثيرة قبل بدء النشاة وبعدها
فى عالم العقل بظهر لك بالمراجعة اليها قوله قدس سره ان كان منها ما لا يتصرف اصلا
فليس بمدبر وجوده معطل اى اعلم ان الوجود التجردى للنفوس غير الوجود التعلقى

لها ويرى ذهبان للنفوس وجودا فى عالم العقل قبل الابدان لا شبهة فى ان مراده ان لها نحوا
اخر من الوجود غير وجودها المدبر لها من حيث هى نفوس نوع لنا ان نختار الشق الاول من الترديد
ولا يلزم التعطيل لان النفس من حيث هى نفس لم تكن متصرفة فى الجسم لكان وجودها ضائعا
معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى غير متصرفة فى جسم بل هى عالمة عقل
لاشتغال لها بالجسم اصلا وبرى حيث انها نفس لا يجئ عن تدبير وتصرف اصلا قوله
قدس سره وان لم يكن منها ما لا يتصرف اى حقيقة هذا الشق لا يستلزم ان يجئ وقت
دفع الكل فيه وما بقى وجود مدبر فى العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت فى قوله
وقوع وقت وقتا محددا معينا فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به اعم من ذلك فلا محذور
فيه وذلك لان الزمان غير متناه الاوقات فيصح تقدير عدم تناهى النفوس ووجود كل فى
وقت لا يلزم الا وجود ما فى اوقات غير متناهية وذلك غير ممتنع فلا لازم غير محذور والمحذور
غير لازم ثم نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس غير متناه القوى
والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية
فى العالم العقلى على سبيل الكثرة ونعت العددية ولا انها ذات ترتيب ذاتى او وضعى
حتى يرد الترديد المذكور بل كل واحد منها ويلزم ما ذكره من مجئ وقت لم يبق فيه واحد من
النفوس وليس لك ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفس فى المبدأ العقلى وجود شئ
فى شئ بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية الى المبدأ القابل اعنى الهيولى وذلك لان
وجود الشئ فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل فان وجوده فى الفاعل اشد تحصلا واكد
فعلية من وجوده فى نفسه ووجوده فى القابل قد يكون انقص واخس من وجوده فى نفسه

الجزء المتناهى كما كانت لا يجب ان يكون الجزء المتناهى من الجسم المتناهى متناهيا

لان وجوده فى القابل المستعد بالقوة وهو عند نفسه بين ان يكون وان لا يكون فليه فى الفاعل
وجود فى الوجوب ووجود النفوس عند مبدأنا العقلى وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجزء ولا متفرق وهذا لا يحتاج درك الى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين الى
طور عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة الجنسية وهو محال قلت ليس هذا
من انقلاب الحقيقة فى شئ وذلك لان المراد بانقلاب الحقيقة النوعية هو ان ينقلب هيئة
شئ الى هيئة اخرى بحسب المعنى والمفهوم او ينقلب وجود هيئة الى وجود هيئة اخرى من
غير مادة تتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة طبيعية
فى هذا العالم انقلب الى صورة عقلية لها فى عالم العقل او بالعكس كالنفوس كانت فى عالم
العقل شيئا متحدا عقليا وفى هذا العالم نفوسا متكثرة لابدان طبيعية فليس فيه انقلاب
مستحيل وقد مر ان كلما يوجد فى هذا العالم من الانواع المحصلة فله صورة فى العالم الاعلى
العقلى فلكل حقيقة من الحقايق المحصلة اطوار متعددة بعضها عقلية وبعضها حسية
وبعضها الهية وبعضها جزئية مادية كون الشئ عقليا نحو من انحاء الوجود وكذا كون الشئ
نفسا او صورة حسية او مادة كل واحد طور وجودى ومن زعم ان كون معز واحد وغنم
واحد موجودا بوجودات متخالفة النشأت يوجب قلب الهوية ويستلزم الخ فيلزم عليه ان
يمنع تعلق العلم بالاشياء كان العلم بالاشياء الغائبة عبارة عن صورتها المطابقة لها عند
العالم وتلك الصورة للنفس قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية وقد تكون وهمية
حسب درجات العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا يكون علمه صورة بسيطة عقلية يطابق
احادا كثيرة منها فى الخارج اذا كان لها وجود فى الخارج وذلك لاعداد مع ان لها نحوا اخر

من الوجود كوجود الاشياء فى مواد الجسمانية فهى كلها عليها وتحد بها عندما اخذت معانيها مطلقة
عن نحو وجودها العقلى من غير شرط التجرد والخلط وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات المثالية
فى عالم المثال كما سيجئ بيانه تكون صورة علمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة فى الغير
مخالفة لها فى الوجود والهوية وكذا القياس فى غيرها فاذا تمالوا على الادراك فقد علم ان
لحقيقة واحدة نشآت وجودية بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن التكثر والانقسام و
عن لوازم الاجسام فاذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية غاية التجرد صورة مطابقة
لاعداد كثيرة من صور جسمانية فى غاية التكثف بحيث يتحد بها ويحل عليها بهو هو فليجز كون
صورة واحدة عقلية من روح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية يكون هو بها
تمام تلك الهويات النفسانية وهذا نسب لان الصورة الروحانية المدبرة اشد مناسبة
وقربا الى صورة عقلية واصدر الصور الحسية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذا ارو جئت
القت الى المعارف فقلت لى انت قال انا طباعك التام يؤيد هذا المطلب وانت
يا حبيبى لو تيسر لك الارتقاء الى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة
الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شئ منك تشير الى كل واحد منها بانا وتقول عند
ذلك كما فى المثل المشهور انا من انا قوله قدس سره فلو كانت النفوس غير حادثة بكثرة
جهات غير مشاهية فى المفارقات اى اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس فى عالم العقل
ليس كوجودها فى عالم الابدان متكثرة ذات ترتيب زمانى او وضعى او غير ذلك فان
لكل نشاة من نشآت الوجود خواص ولوازم اخرى والذى يميز من كون النفوس الغير
المتناهية فى هذا العالم ذات صورة عقلية يكون بها نحو وجودها العقلى ان يكون

تلك الصورة ذات قوة غير مشابهة في التاثير الفعلية لامثالها في الشدة وبذا ليس يحيج انا الحج
تحقق جهات غير مشابهة في المبادي العقلية بحسب الكثرة والنقصان والامكان فان جهات
الخير والكمال والوجوب غير مشابهة كما يعرفه العارفون ثم العجب من الشيخ قدس سره حيث الى ان لكل
نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا اعتقليا وذهب الى ان
النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى
نور الشمس وان النور كله مرسخ واحد وذهب الى ان النور الناقص المعلول ليس فيه شان
لا يكون ذلك الشان في النور التام العلي فاذا كانت نسبة النفوس الامدادية العقلية ما ذكره
فيلزم ان يكون وجود ذلك العقل بوتمام وجودات تلك النفوس ونوره كالانوار وحاصل
هذا التبحث ان وجود النفوس مجردة عن الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهر
العقل الفعال كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها حسب تكثر الاجسام
المتعلقة بها وتعددها افرادا وانواعا حتى ان النفس المتعلقة بعضو القلب غير النفس المتعلقة
بعضو الدماغ وبعضو الاسفل غير المتعلقة بالعضو الرئيس والتفصيل وكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين
العالمين عبارة عن وجود جوهر مثالي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية عندنا
فلك لانه قوة مجردة عن المواد وسائر الاجسام وهو حيوان شخصي سابح في دار الحيوان
ونشاة الجنان كما سيجيء اشارة ثم ان الشارح زيف بناء الحج للشيخ من نفر تقدم النفوس
على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبنية على ابطال الشاسخ ورجحان القول بالتناسخ
مذهب قوي بل حق ذهب اليه الاقدمون من الحكماء المعظمين كافلاطن وغيره ونحن
مع انا قد رأينا بطلان التناسخ والبراهين بان لطيف على استحالته وحملنا كلام

افلاطن

افلاطن والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه مردودا وجهناه الى غير ما تصوروه كما ستقف عليه
اذا حان حينه اجبنا عن تلك الحج بوجوه اخر وذكرنا وجوها لخلل فيها كما علمت مع غيران متن
الكلام رد ما على تجويز الشاسخ واحتماله ثم انه زيف بعض تلك الحج بوجوه اخرى مختصة
به وهي غير سديدة بل مدخولة اما وضع ما ذكره في تزييف الاولى فبانا نقول كون بعض الادراكات
متوقفة على الالات لا يوجب ان لا تكون تلك الصور مدركة بغير تلك الالات فان
استعمال الالات علة معدة لحصول بعض الصور الادراكية عند النفس ستيما في
الصور الكلية المشرعة عن الجزئيات وابدا كان الدعوى لزوم اتحاد ما علم زيد وعلم عمرو
لا اتحاد ما احس به زيد واحس به عمرو نقول لو كان نفس الجميع واحدة لكانت الصور
المتخيلة الناشية من محسوسات الحواس الخمس حاضرة عند الحال وان بطلت الحواس
مع كونها مشروطة بتلك الظاهرة نعم لو كان المدرك بكل الة يحتاج اليها في بقائه
الصه كالاحساس لالاكس لا كالتخيل لا التخيل لا كالتعقل اليه لكان لما ذكره وجه
اما ما ذكره في رد الثانية من قوله لا يلزم من مقارنة النفس لعالم النوران يتفس بكالها
فلا يخفى ركاكته فان الزمان قار عند الاقدمون الموجود في عالم الابداع لا يكون لها كمال
مستظر ولا النفس مجردان نزيد عليه حاله وفضيلته وتمثيله بالهواء المستف المقابل
للشمس غير مفيد لان تجدد الحال لا تكون في عالم الابداع ويكون ههنا فاذكره فتاسر

لا جامع دفوله يجوز ان يكون بعض المجردات القوية وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض
الى استعمال الة الى اخره كلام فاسد فان بعض المجردات الضعيفة لما ذكره ان كان جوهرا
عقليا بالفعل فلا يكون تعلقه بالجسم كالقوى القائمة بالاجسام وان كان جوهرا انفسانيا
فيلزم كونه قبل البدن معطلا عن افعاله مدة غير متناهية في الازل كما ذكره المصنف والوجه
كما اشرنا اليه سابقا وهو ان الامر ليس كما زعموه من ان جوهرا واحدا بالعدد اشخاصا
جوهرية عددية كانت قبل البدن في عالم العقل ومعه في عالم الابدان لان ذلك ظاهر
الفساد فان الواحد العددي لا يكون ان يكون له بما هو واحد عددي تارة وجود عقلي
واخرى وجود بدني وبذا عندما ارتاضت نفسه بالحكمة امر واضح البطلان ثم قوله ان
منشا اختصاص بعض النفوس ببعض الابدان مرتبة ما من الشدة والضعف ليس بشئ
لان لكل مرتبة الله للنفوس بحسب الشدة والضعف توجد ابدان كثيرة غير محصورة
لابدي تعلق بعض تلك النفوس ببعض تلك الابدان مرجح بل الوجه في الجواب كما
مر اما ما ذكره في البحث على الثالثة من قوله بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة
كونها معطلة لولم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير يقيني فمردود انه لما تقرر في مقامه
ان النفس بما هي نفس قوة جسمانية وكل قوة جسمانية يحتاج في افاعيلها وانفعالاتها
الى الجسم والاستكمال لا يحصل الا بفعل او انفعال ثم ان النفوس الانسانية لا تخرج من
حالها في اول نشاتها النفسية انها خالية عن جميع الخيرات والكمالات الحسية
والعقلية وكونها ما دامت نفوسا لا يستكمل بشئ من الكمال الا حين تخولها بالبدن
او فيه او معه امر يقيني قوله ره سلمنا لكن انما يلزم ان لا يبقى العالم مدبرا لو لم يجز تدبير

نفس

نفس ليست بعد تدبيرها البدن اخرى الى اخره اقول سبانى تقرير هذا الاحتمال برهان عرشي في بطلان
الشاسخ مطلقا واما قوله ره والثانية والثالثة بانهما مشاقضتان ففيه مغالطة منشاها الاشتباه
بين لزوم الشاقض بحسب نفس الامر وبين لزوم المحال بحسب امر وضع امر مستحيل كفرض قدم الله
النفوس بما هي نفوس مجردة عن الابدان فان ذلك الفرض يوجب وقوعه كونها معطلة عن
افاعيلها واستكمالاتها لانها لا تحصيل للنفوس الا بالبدن او فيه وكونها الله مشقشة
بكالانها بحسب الفطرة الاولى كما هو شان كل جوهر مفارق عن المادة ولو احتمالا فاصل هذا الشاقي
انما نشاء من فرض امرين متشاقيين كون النفس نفسا وكونها مجردة عن التعلقات البدنية في
الازل فالحق ما اشرنا اليه غير مرة ان معنى كون النفس موجودة قبل الابدان ان لها وجودا عقليا
مباينا لهذا الوجود فقوله الكمال اللايق بحال تلك النشاة غير تحصيل واما السؤال بان النفوس
لما كانت بهذه المثابة بكالها اللايق بحال تلك النشاة فما العلة في فيضانها وصدورها عن ذلك
وما الغاية في ذلك فالجواب اما العلة الفاعلية فتفيض ذات هويتها العقلية بحسب اقتضاء
الازلي الرباني اقتضت نزولها في عالم الابدان حكما اجماليا كليا لجملة النفوس وحكما
قدريا تفصيليا بحسب الاوقات والازمنة وعللها المجزئية لاحاد النفوس واما العلة الغائية
فهي كالها العقلي الحاصل لها مرتبة بعد تطورانها في الاطوار الكونية والسيون الافعالية فالله
الجمع بين الصفات الملكية والحيوانية والاسماء الشريفية والتنسيمية وفي الكمال المجموع
في التشبه بالاله بقدر الوسع البشري لا الاكتفاء بالتجرد والتشريه فقط والا فيلزم ان يبقى
في كتم العدم كثير من الخيرات والكمالات الكونية من غير ان تخرج من القوة الى الفعل مع امكانها و
ذلك بين في العناية قوله ره وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق المدني لا بانيته الباطل آه

اقول لو كان مراد افلاطون بتقدم النفوس قدرها بما بهر نفوس متكثرة كما تصوره فهو قول باطل معتقد ردى لان مبناه على تناسخ النفوس وتردده في الابدان والقول به فاسد بالبرهان القطعي ونسبة قدم النفس بما بهر نفسا الى ذلك العظيم محقق كذب لانه قائل بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ورد ثورنا وسيلان الاجسام كلما وزوالها واضمحلالها عند قيام الساعة كذا بران المجيد عند علماء الشمس عليه وان كان كما بيناه في رسالة وصعنا ما تحقق مسئلة الحدوث وان كان مراده بذلك ان لها نشاة عقلية سابقة على نشاتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما بهر نفوس ولا تناسخ الارواح لان كلا منها باطل كما ذكرناه في الايات والاخبار الدالة على تقدم النفوس بحسب ان يحمل على ما ذكرناه قوله رد وتمسك اغلاطون في الاحتجاج عليه الخ هذا الاحتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم النفوس بحسب وجودها البسيط العقلي النوري وصورها في علم الله وشان من شئون الالهية اذا قطع النظر عن تصرفها في الاجسام والذي يعرج الى البدن هو جهة نفسيتها وتصرفها فيه ولهذا تحدث بحدوثه وكما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه يعني انها تبطل بما بهر نفوس ذات طبيعة بدنية وذلك لانها تنقلب بالخروج الى مقام وجودي اخر بحسب الاستكمالات الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفنا الشئ في مبدائه وغايته اشرف واولى لا بر بقائه في مقام المعلولية فقوله والا وجب بطلانها بطلانه مسلم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه ممنوع للبراهين الدالة على بقائها الى اخره وان اراد ببان بقاء النفس بما بهر معينة مما اقيم عليه البرهان فشئ من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان كل موجود بسيط لا يمكن ان يبطل وكل نفس بما هي نفس متبرئة وكذا كل طبيعة قائمة بالمادة او سورة محصلة لجسم ليست بسيطة الهوية

فلنفس جهتان جهة عقلية وجهة طبيعية وجهتها الطبيعية داثرة بدثور الجسم كما ان جهتها العقلية باقية بقاء العقل وكذا الكلام في الصور والطبايع المتعلقة بالمواد فان قال قائل انه يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ الى مقام العقل الفعال فهي ملكة بهلاك البدن فعلى ما ذكرت لم يبق للنفوس الاشياعي غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد بدء النشاة الطبيعية ست نشاتان اخريان احدهما النشاة المتوسطة بين العالمين وهي لاكثر النفوس بعضها من اصحاب اليمين وبعضها من اصحاب الشمال والاخرى النشاة العقلية وهي للمقربين قوله رد فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها آه هذا الكلام مما لا يفرق بين التصرف الذاتي الطبيعي والتصرف الصناعي الوضعي فوقع في هذا الاشتباه بين ما بالذات وما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس وهويتها بالبدن كما تصورت ومن اجل ذا وجودها في نفسها لنفسها وقد تم وجودها لنفسها ثم عرض لها ان تتصرف في جسم من الاجسام تدبره وتحركه وتمنعه بعلمها وبستقيم كمن تصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره باد خال اجسام اخرى كالتراب والماء اليه حتى يبلغ الى كماله فيكمل ويستكمل به الى ان تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هوية ذاته بديهيات ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي هي متفقرة في هذا الوجود الذاتي الى اضافتها الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به وبالجملة تصرف النفس في البدن هو بعينه نحو موجودية النفس كما ان حلول العرض كالبياض في محله هو بعينه نحو وجوده فزوال التصرف في البدن عن النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها الان بلغ الى مقام صار وجودها في نفسها هو بعينه وجودها لنفسها او تعقلها العقل المفارق وحينئذ لم يكن نفسا بل شيئا ارفع واقوى وجودا منها كما انها

قبل هو عند الادراك نفسية كان شيئا اضعف واخس وجودا منها فلنفس الانسانية نشات سابقة كالحيوانية والنبات والجماد والطبيعة العنصرية والجسمية ونشات لاحقة كالعقل المنفعل وما بالملكة وما بالفعل والعقل الفعال وما فوقه قوله رد وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس الخ كلام هذا القائل من اوله الى اخره صحيح وحق الا في شئ واحد وهو انه زعم ان النفس امر بسيط وانه يلزم من هذا الدليل قدم النفس بما هي نفس وقد علمت ان النفس وكل صورة مركبة الهوية من امر يكون بالفعل ومن امر يكون بالقوة ودليله انما دل على قدم هوية بسيط عقلية هي بالفعل من كل جهة وليست تلك الهوية هي النفس بما هي نفس بل ما يكون البسيط منها قوله وهذه سريرة الانسان وغيره من الحيوانات خلق لها حواس خمس الخ ان الاجسام العنصرية اذا امتزجت امتزاجا اشد اعتدالا واوغل في التوسط من امتزاج النبات تهيأت لقبول نفس حساسة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة من شانه ان يتحرك بالارادة وهي بحسب القوى تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة تنقسم الى ظاهرة مشهورة وباطنة مستورة اما الظاهرة فهي الحواس الخمس فاركويدا هو المشهور وان احتمل ان يكون نازيد الا ان الزايد ليس لنا ولا لغيرنا من غيرنا كالفقد نوع الانسان احد الخمسة آه اقول حصر الحواس في هذه الموجودة لنا استقرائي لكنه مقطوع به بالبرهان والاحتمال المذكور ساقط لانه قد برهن في موضعه على ان الطبيعة ما لم توف على النوع الاكمل شرايط النوع الانقص بتمامه لم يدخل في النوع الثاني والمرتبة مثال ذلك ان الجسمية هي النوع الاخس ما لم يعطها الطبيعة جميع خصايص الاحوال والكالات الجسمية الموجودة في هذا العالم كالتقدر والتشكل والتحيز والحركة والسكون وما يجري مجراها لم تحط بها الثاني الخ

الاشرف بالاضافة وهي النباتية وما لم تحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس الاول لم تجاوز به الطبيعة الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية فما لم يحصل النوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في الحيوانية جوهرا لطافا في الضرورة قد اوفت عليه جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعه افاده القوة النطقية فاذا كمال النوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فان الناطق يدرك بجميع الحواس فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فثبت ان لا حاسة غير ما للانسان وانما نقل الشيخ الرئيس انه قد برهن المعلم الاول في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كاسطيوس والاسكندر ان الكيفيات المحسوسة لا يمكن ان يكون فوق سته اصناف المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فلا جسم يكيف بالكيفيات المحسوسة ما خلا هذه المعدودة فلا حاسة في الوجود ولا في الامكان غير الزايد درك هذه المحسوسات فاعلم هذا فانه اصل شريف ينفعك في كثير من المسايل قوله وهذه سريرة اللمس لقائل ان يقول ان الحواس الموجودة اما بالملكة وان لم يكن ولا يكون غيرها للانسان لكن هذه الموجودة هي فرق اللمس ولكنه لان اللمس ليست قوة واحدة بالنوع بل هي في الحقيقة اربعة انواع كما ذكره الشيخ الرئيس ولكونها متبينة معاني الجلد كما علمت انها واحدة وليست واحدة فلذا ضادا الواقع بين الحار والبارد حاكم والرطب واليابس حاكم والصلب واللين حاكم والخشن والاملس حاكم وعند بعضهم خمسة هذه الاربع وواحدة اخرى مجموعة بين الخفيف والثقيل والقائل ان يقول ان المدرك بالحس هو المتضادات لا التضاد لانه معنى عقلي لا يدرك بالحس

الكيف جعلوا مبنى تعدد الملامسة على تعدد انواع التضاد ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالمباشرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك امحالا متحالفة مبدأ واحدا بالذات فالذي يمنع نظير ذلك في الملامسة مع تسخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاول الملموسة اشد من تخالف الكيفيات المادية من نحو الالوان والروايح والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس فالمخلص ما ذكرناه في كتاب المبدأ والمعاد وهو انه لما علم ان مزاج الحيوان باهو حيوان من جنس الكيفيات التي من اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي اولى مراتب الحيوانية تحقق بها يجب ان تكون من جنس تلك الاوايل لما تقرر ان المدرك من جنس المدرك ويجب ان تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من تلك الكيفيات دفعا بعضها للحيوان من حيث هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك ما يضاده من الاطراف التي ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها "بان يشابهها اذا الشيء ينفعل ويتأثر عن ما يشابهه فلا تحتج تعددت الملامسة بحسب تعدد التضاد اذ تعدد ما يقع بسببه التضاد وجهه ولا تتعدد بحسب تعدد الاطراف التي وقعت في جنس واحد لان القوة كما اشرنا اليه لا يتأثر عن الشيء بل انما يتأثر عن ما يضاده في المحلة لا على وجه يعطلها عن جنسه اياه لان بقاء المدرك والمدرك جميعا شرط في تحقق الادراك بل على وجه يستكمل القوة بذلك وهذا انما تصور بان يكون تلك القوة نسبتها الى مدركاته كنسبة القوة الى الفعل والنقص الى الكمال وهو بان يكون اما خالية عن تلك الكيفية التي ينالها ويدركها او يكون بمنزلة الخالي عنها فهذا معنى قولهم بحكومة الملامسة على التضاد بين الكيفيات وكذا الحال في ادراك الباصرة لتضاده للسواد والبياض فالباصرة والحوما عن اللون مع قوة قابلة ايانا

يتأثر بكل مرتبة من مراتب الالوان ويدركها النفس واما الملامسة فهي وان لم تكن خالية عن كيفية محسوسة لكنها ناقصة فيها لاعتدالها وكونها متكسرة الكيفية وقد ذكرنا ان التوسط بين الاطراف والاضداد بمنزلة الخلو فهنا تأثر عن كل درجة من درجات الكيفيات الاول سوى التي بينه الوسطية التي تخلط بها القوة بالفعل فيجد لكل قوة واحدة من جنس الحواس لما نوع واحد من التأثر وهو الانفعال عن كيفية مضادة لها ثم انك قد وقفت على ما اشرنا اليه من كون المتوسط اذا اعتدل في كيفياته صار مضادة ذا صورة وعبارة جامعة بوجه ما لتلك الكمالات تلك الصور والصورة ليست الا مبدأ تلك الكيفيات والاتحاد في ذي المبدأ يلزم الاتحاد في مبدأه فالقوة الحيوانية الملامسة هي ادنى درجات الحيوانية قوة واحدة من جنس الكيفيات الاول الملموسة لكنها ناقصة الكيفية بمنزلة الخالي عنها القابل لها بالقوة ولو لم تكن قوة واحدة بالطبع لكانت الحيوانية بما هو حيوانية وبما لها اولى درجة الحيوانية متعددة فيلزم ان يكون الحيوان الواحد حيوانات كثيرة لكون المركب من كل كيفيتين متضادتين على سبيل التوسط قوة حيوانية ملموسة وذلك بقطع بالضرورة فاذهب اليه الشيخ وغيره من تعدد الملامسة نوعا على حاله تنبيه عرفت ما ذكرناه يتخلص بالجواب عن اصل الشبه الاولى اعني ان المدرك بالذات اولا القوة الملامسة هي من هذه الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثمانية وهي الثقل والخفة والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة والمزوجة هي مدركة ثانيا وبالعرض وثانيها ان مدركات سائر الحواس اعني المذوقة والمشمومة والمبصرة والمسموعة يجب ان تكون من كمالات تلك الاوايل كما ان تلك الحواس من كمالات الحيوان بما هو حيوان وثالثها ان المدرك يجب ان يكون في ذاته امرا بالقوة شبيها بالمعدم ورابعها ان صورة المدرك من هذه الحواس تجيء بصورة

المدرك لها وخامسها ان كل ناقص لا يستكمل بشيء من الكمال الا من الا عند قصوره في كماله الا نقص فادة الصورة العنصرية لا يستكمل بصورة طبيعية اخرى كالجمادية الا عند انكسار صورتها الاولى في صورتها وشدة كيفيتها وكذلك اذا استكملت مادة الجمادية بكمال ثان من الصور النباتية وهكذا في استكمال المادة بالصورة الحيوانية كما وقعت الاشارة اليه ولعل هذا كان مراد من قال بكلمح صور العناصر عند حدوث الصورة التركيبية وسادسها تجويز القول باتحاد العقل بالصور المعقولة كما هو رأي افاضل المشائين على قياس اتحاد الحس بالصور المحسوسة قبل الخوض في برهانه وسابعها ان المدرك الكل من جنة الحواس يجب ان يكون صورة مثالية ادراكية للصورة المادية عينيه وذلك لما سبق من ان مواد جنة القوى خالية او بمنزلة الخالي عن كل كيفية يدركها فلو كانت الكيفية المدركة موجودة في الخارج وهي ضد للكيفية الموجودة في الحس او مقابل لها تقابل الملكة والعدم فيلزم على اي تقدير ان يبطل بوجودها قوة الحس فلو قيل الحس حسا اذا الحس ما دامت حساسيته بالقوة في محسوساته كلها فان قلت فبقي ما ذكرت يلزم ان يبطل القوة العقلية بالنحو ما بالصور المعقولة فلم يدرك غيرها على ان القوة العقلية من شأنها ان يعقل المعقولات جميعا فلتكن صورة الحس لها وحدة عددية ووجودا مادي من شأنها التضاد والتفاسد ووحدة صورة العقل وحدة نوعية لا تضاد بين العقليات بل هي متلائمة وبانضمامها قوة منها الى الاقوى يزيد ما كالا ونورية وشدة وجها فهو ان القوة النفسانية بمرتبة تجمع المعقولات فكلما خرج من القوة الى الفعل بطلت القوة التي بازائه لا غير فاذا حصلت المعقولات كلها او قاربها بالغا يوجب بطلان ملكة القوة لاجل فعليتها يصير القوة العاقلة هي بعينها المعقولات بل الموجودات كلها او ما حصل لها بالاكتساب كما يعلمه الراسخون بخلاف القوة اللمسية فانها من باب الجسمانيات

المزاحمة الوجود المتفاسدة الصور لضيق وعائها الوجودي فكلما صارت صورة شيء منها بالفعل استحال ان يتلبس بصورة اخرى وهذا لا يظهر الا من الكشف عنده تفاوت الوجودات في السعة والضيق والاحاطة وعدمها قوله مدركه والذوق هي ام الخمسة للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها لتوقف ادراكها على الملامسة الخ حتى ان بعضا من الاوايل ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات فلذلك عقب بها وذلك لا يرجع الى عين ذوق وجدانا في فلو قيل ان الذوق لمس لطيف كما لي وان المذوقات وهي الطعوم التسعة والمركب منها علوسات لطيفة مدركة بالذي الطف امساسا وجدانا من الالة المنبثة في الاطراف لم يكن بعيدا وبالجملة نسبة الذوق الى اللمس نسبة الكمال الى النقص فكل ذوق لمس كما ان كل لمس لا ذوق وما يدل على ان بين القوة احكام ادراكها ان مدركاتها ادق ومرضعها الطف من آلة اللمس قوله مدركه والشم مدركات الشم مدرك الروايح بالقوة الهوائية المتكيف بها ايانا في انصافها بكونها قوة ملموسة فيها ضرب من الملامسة مع موضوع ما هو محسوس بالذات ونسبتها في اللطايف الى النايفة الى الملامسة العامة فان حامل مدركاتها جسم كحاذي هوائي وحامل مدركات الذوق جرم لعابي مائي وحامل مدركات اللمس في الاكثر كون ابرادا كثيفة خشنة وانما يدرك الحرارة الشديدة لاجل تفرق الاتصال الحاصل بسببها في جرم الملامس وكذا برودة الزمهرير لتكثيف الآلة بالتجميد لا لاجل لطافة سنخ الحار اعني النار والهواء تامل وقيل بل تحلل من ذي الرايحة جزء لطيف يختلط بالهواء ولا يحتاج الى انفعال الهواء فيتصل الى الخيشوم فيدرك الشم برايحة والشارح زيف هذا القول بان الرايحة قد يصل الى اعد بعيدة وقيل لا يتحقق لا حامة الجرم الموضوع للرايحة كما في الحاسيين الاوليين نعم يحتاج الى انفعال الهواء المتوسط بتلك الرايحة كذا في المطارحات وشرح

التذويبات ورد ذلك بعض المحققين في شرحه للهيا كل بان الشمران كان يحلل الاجزاء من ذى الرايحة ووصولها الى الخيشوم فقط توقف على حاسة ذى الرايحة وان كان بتكليف الهواء ذلك يتوقف الى وصول الهواء الذى هو ذو الرايحة الى الخيشوم ولا يمكن ان يراد به عدم التوقف على المماسة الابتدائى لان اللمس لا يتحقق بالحرارة من النار الموضوعة بقربنا اقول يمكن ان يكون مراد هذا القائل ان الادراك انما يتوقف فى هذا الحس على وجود الهواء بين ذى الرايحة والشم لم يرد بين الانفعال لكن لما بان كون المدرك بالذات هى الكيفية الهوائية بل المدرك بالذات هى التى هى موضوع الرايحة والهواء بانفعاله واسطة كالة والمعد من غير ان يكون ما فيه من الكيفية مدركة وهذا نظير ما قررناه سابقا فى باب السمع وادراكه للاصوات البعيدة او خلف الجدران فعلى هذا ليست حاسة الهواء من جهة كونه موضوعا للرايحة او مختلطا بالجزاء ذى الرايحة شرطا اصلا بل شرط وجوده بين المدرك والمدرك للعلة التى ذكرناها فى باب السمع سابقا قال الشارح ره وذلك كون هذه الحاسة فى هذا الطير وفى كثير من الحيوانات قوية وفى الانسان ضعيفا انه يرد عليه ما ذكره الشيخ فى الشفا حيث جوز ان يكون ذلك لتكيف بالباصرة حين هى محللة للجو العالى وذكر بعض المتاخرين من اساتذة السادات المعية التقييد بالجو العالى بقوله لان الابعاد ترى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئى فى موضع فى سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى قرب اذا صار البصر فوقه ثم اقام برهانا هندسيا على هذا المقصد مع كونه امرا معلوما من علم المناظر واقول ما بينه غير محتاج الى البيان وما يحتاج اليه لم يتبين من كلامه فان كون المسافة هنا وبين شئ قابل للرؤية بعيدة بحسب الواقع قصيرة بحسب الرؤية عندما صارت البصر بعيدة عنها لا يوجب ان يختلف حال رؤيته ذلك

الثانى

الشئ بالقياس الينا عالم يختلف له بالقياس قربا وبعدا بحسب الواقع وذلك لم يظهر من بيانه والذى لزم من بيانه ان المسافة التى كانت بين المرئى والبصر قبل الارتفاع صارت عند الارتفاع اقصر فالرؤية وبهذا فرضيناه اذا كانت المسافة اقصر فالرؤية صار مقدار المرئى الواقع فى مدة اقل على نسبة واحدة محفوظة فكلما كان بعد المسافة مانعا من رؤية شئ ذى مقدار ما لكونه فى تلك المسافة بمنزلة فقط لا مقدارا لها فكلما كون مانعا عند الارتفاع وتصر المسافة لاجل الثانى عن البصر ورؤية ذلك لصيرورة المرئى اقل مما كان فى المقدار بهذه النسبة قوله حديرة والسمع قال الشارح هى قوة رتبت فى العصب المفروش فى الحلق انها قوة رتبت فى روح هى وراء تلك العصبة فتقرع الهواء المتموج اذا وقع على العصبة تحس قوة تلك الروح بالصوت وذلك لان هذه العصبة برزم صلب والسمع حس لطيف يدرك الحواس بتكييف يكون حاملا للاصناف التى هى الكيف المحسوس قوله حديرة والبصر قال الشارح ره ان الابصار ليس بخروج شعاع يلاقى المبصرات ولا بانطباع صورها ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى منتهى العصبتين المجوفتين ولا بالآلة الى الامور اقول الحق الحرى بالتصويب والتصديق ما حققناه بقوة العزيز الحكيم من ان الابصار بل كل احساس بانشاء الصورة الحسية من عالم الملكوت النفسانى مجردة عن المادة لا عن الاضافة اليها قائمة بالنفس قيام وجود الشئ لفاعله لا بقابله وذلك لان الادلة المذكورة من الناس فى الابصار بما ذكره الشيخ وغلا صنها على ما حصله المحصلون فيه ثلاثة الانطباع والشعاع والاضافة وعلى كل منها اشكالات واضحة وايرادات قوية لا يكون التفصى عنها الا على الاضافة والشعاع فقد فصلت فى الكتب المفصلة واشكل الاشكالات ما يرد على انطباع صورة الاجسام العظيمة والابعاد البعيدة واما على الاضافة فما ذكرنا سابقا من لزوم رؤية الاحوال

كصلاحيتها الاعتدال وفسادها بفساده بزوال ذلك الاعتدال فافهم يا صبى هذا فانه مع وضوحه دقيق قوله حديرة والاهم غير الاشرف اعلم ان الحيوانات مختلفة فى الشرف والخسة كالحواس والحس الشريف للحيوان الشريف ليس لكونه متهيئا به اقل من قوة اللمس للحيوان من حيث هو حيوان وهذا مثل الفصل القريب والفصل البعيد كالناطق والحساس فان الناطق للانسان فى باب الضرورة والاهتمام كالحساس لغيره وذلك ان تفرق بين الاهم والاشرف بان الشرافة امر حاصل فى نفسه والتفاوت بينها تفاوت بحسب نفس الامر والاهتمام امر نسبى وربما يهتم بشئ لا لكون ذلك الشئ اخر واعلم ان للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس اخرى باطنة كما ان لها هذه الخمس الظاهرة وتحقيق ذلك ان العوالم والنشآت متطابقة وقد علمت ان المحسوسات منحصرة فى عالم الاستقراء وكذا الحواس الظاهرة فى هذه الخمس بالبيان الذى ورد بارفع سمعك ان الانسان جامع بحسب مقامات ومراتب الجميع النشآت فله من كل عالم كبير عالم صغير ثم انه قد اشرنا فيما سبق ان الامكان الاشرف وان اقتضى ان كل ما يوجد من الطبائع الامكانية فى العالم الادنى فقد وجد فى العالم الاعلى كما برهان ان يكون الكثرة كالكثرة بل الموجود فى الادنى اكثر عددا والموجود فى الاعلى اشد وحدة فاذا تقرر هذا فنقول للانسان حس واحد فى الباطن هو جامع لهذه القوى الظاهرة لعلو نشأته وله موضع واحد هو مقدم البطن الاول من الدماغ وهذه فى مواضع متعددة وموضعه واحد وهو جوهر الدماغ والروح الذى فيه اعنى فى البطن والبطون شاسب لطافة تلك القوة وبطائنها وصفا اعدا كها وتجردها حيث لا يحتاج الى حضور المادة التى تجردت عنها كان مواضع الحواس الظاهرة على

ما ورد اصلا اللهم الا ان يبقى على سؤال ما قالوه فى صور المرايا والمنامات من انها من عالم المثال وهو سخيف كما لا يخفى ويرد على القول بالشعاع شئ اخر وهو انه يرد عليه من الانطباع من جهة اشعاع الاجسام الكبيرة كالجبال والسماوات فى الصغيرة كالجليدية والحس المشترك فاما قول ابن سينا فى رؤية الاجسام العظام المرئية فى المنامات فان الخيال انما هو كالحس صغير لا يسع العظيم فانا ندرك بالحس الظاهر ما هو اعظم من الحس الباطن فهو ايضا مما لا يرد الا على الانطباع عادوا الى الانطباع عادوا الايراد وان قالوا بالشعاع فانه يخرج وابين الموضع واما الذى ذهبنا اليه والهمنا به فلا يرد عليه شئ من الايرادات الواردة على غيره قوله حديرة فلكن اللمس اهم للحيوان انه قال الشارح ره فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدال الهباء فساده بتغالبها وجب ان يكون له قوة سارية فى كله يدرك الملائم من الكيفيات انه ويرد عليه ان ما ذكره لا يدل على كون اللامسة قوة سارية فى البدن كله ولا على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة ولو تم ما ذكره لدل على وجودها فى النباتات بل فى الجمادات فانها ايضا مركبة من العناصر وصلاحها بقاء الاعتدال وفسادها بزواله والذى يصلح ان يبقى اثبات هذا المطلب ان قوة اللامسة لما كانت من شانها ادراك كيفيات العناصر وهى اوايل المحسوسات من باب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومزجتى هذه القوة الصرف كالحيوان من العناصر بحسب صورتها التى تلزمها هذه الاوايل لا بحسب مادتها المشتركة بين الكل فقوام هذه القوة انما بانه قوام الحيوان بما هو حيوان اعنى كيفية الصورة العنصرية المتوسطة بين الاربعة المائلة فلهذا سرت هذه القوة فى كل البدن الحيوانى لان طبيعتها كطبيعة الحيوان ومادتها كمادته وكذا كل عضو من الاعضاء الحيوانية كاصل البدن مركب من صورة هذه الكيفيات اعنى المعتدل المتوسط فاذا زج الا

اختلافها لطافة وكثافة بتناسب قواها وعدد كاتها فللانسان لا ولما يشارك في الحس الباطن من
الحيوان في ذاته يجمع ويصور شم وذوق ولمس يستعلها نفسه وندرك بها الاشياء وان كدرت
وتعطلت بهذه الحواس كما عند النوم والحواس والمحسوسات في الظاهر والباطن وباطن الباطن
ليست بحسب المهية الا هذه القوى الا انها كلما قويت وعلت سمات الى الوحدة والتجرد وكلما
ضعفت ودنت مالت الى التكثر والتجسم وبهذا يندفع شبهة اوردت في هذا المقام
وهو انهم يستدلوا على تغاير القوى بتغاير الافاعيل والانفعالات وبهنا نسبت الى
الحس المشترك انواع خمسة من المحسوسات واجاب عنها المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد
ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استنباث الصور
المادية عند غيبوبة المادة ثم تصير مستنبثت الالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد
ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا
للمتضادين كون اللون مشتملا عليهما اشهى اقول ان للمقوم في اثبات تعدد القوى مسلكين احدهما
شاق في الافعال والآثار كالقبول والحفظ وثانيهما قار البعض مع زوال الاخر كبقاء الباصرة
مع زوال السامعة ومن هذا القبيل تعدد المواضع فالمس غير الذوق واما تعدد الافعال
والآثار او تكثر المعاني الموجودة لذات واحدة فليس بحج فالوجود كلما كان اشرف كان اجمع
لمعاني الكمالية وكلما كان ابسط كان اكثر افعالا على ترتيب الاشرف فالاشرف فالمعاني
المتفرقة في الحواس الخمس مجتمعة في الحس المشترك لكونها اشد نزولا في عالم المواد منه و
اما قول المجيب فالصادر عن الحس المشترك هو استنباث الصورة انه فليس بشيء الآن

يراد بالصدور القبول ليكون حاصل الكلام ان قابلا واحدا اختلاف الصور لاختلاف المبادي وكثرة
وجوه التأثير لان وحدة القابل وحدة ضعيفة جنسية كالهيولى يقبل الصور المختلفة بسبب اختلاف
المبادي وذلك لان ما بالذات وما بالعرض انما استعملا في هذا المقام بعكس ما يجب استعمالها اذ
الوجود انما يتعلق اولا وبالذات بالاخص لكونه اشد قوام ثانيا بالاعم ثالثا وبالعرض لكونه تابعا له
في الوجود اعلم ان الخيال اقصى جامع لمحسة بوجه اكد من الحس المشترك لانه شانه الحفظ
بضرب من الفعل وشان هذا الحس القبول بضرب من الانفعال وبعد الخيال هو الوهم لانه يدرك
معاني المحسوسات وكليتها مضافة الى الجزئيات المادية وهو مقام النفس لانها اقصى قوة
لا الجسم متعلق به تعلق الشوق والتدبير والكون الوهم اشد ارتقاء من الحس والخيال يدرك ما يدركه
الحواس على وجه اصفى ويدرك كثيرا مما لا يدركه مثل العداوة والصداقة المضافين الى الاجسام
وما يجري مجراها وبعد نشاة العقل وهو يدرك الاشياء كلها على وجه كلي بذاته وعلى وجه جزئي
بتوسط هذه المشاعر على اختلافها في التجريد ومن ههنا يعلم ان العوالم خمسة منها نشاة الموت و
الجهل والظلمة وهي نشاة الجسم المادي وعوارضه ما علمت مرارا ان الاجسام باجمعها اجسام دائمة
التغير والتفرقة والانقسام ولا يتعلق بها شعور ولا اشعار اذ ليس وجودها وجودا ادراكيا و
جمعي والثانية نشاة الحس اعني صورة الحس والمحسوس وهي وان كانت صورة ادراكية لها
وحدة جمعية مفارقة عن وحدة الجسم التي هي بين الكثرة وقوة الانفصال ولها وجود تحكوري
غير متشارك مع العدم كما قررنا لكنهما في البقاء تابعة لحضور المادة الجسمية فهي اقصر
دائرة بالتبع ونسبة الحس الظاهر في التابعة الى الصورة الخارجية المادية كنسبة الحس
المشترك الى الخيال والنشاة الثالثة هي نشاة الخيال والخيال وجود مستقل مجرد عن

مادة الجسم وكذا جميع مدركاته مجردة عن المواد الجسمانية قائمة بانفسها وبذات فاعلها وليس
قيام تلك الصور بالنفس المتخيلة قيام الحال بالمحل بل قيام المجعول بالجاعل ونشاة ثانية انوية
متوسطة بين عالم الحس وعالم العقول والرابعة نشاة الوهم والنفس ما هي نفس وهي اقصر
نشاة مستقلة في الوجود لانها متردة بين الخيال والعقل ولا وقعت الاشارة الى ان الوهم و
كذا الموهوم معنى عقلي مضاف الى صورة الجسم والخامسة نشاة العقل والعقول هي نشاة وحدانية
لكل ما لها مهية توجد وفيها يرجع الاشياء كلها الى وجود واحد تام كامل لا كثرة ولا تغير فيه قوله قدس سره
فيلزم من النور الاسفهبدية الصاصي اه يريد في هذا الفصل بيان ان للانسان نشآت مختلفة
كما وقع الاشارة اليه واما قول الشيخ كما ليشمل الاصغر اعني الانسان على شكل ما اشتمل عليه
العالم الاكبر فليس لهذا التفصيل وجه فظاهر ان المراد بالعالم الاكبر ذات النفس وبالاصغر البدن
ومما يجب ان يعلم ههنا ان كلا من النفس والبدن ليس بمنفصل عن الاخر انفصالا لا يوجد
بينهما متوسط فيه جميع معاني كل واحد من الطرفين على وجه يليق به وكذا الكلام في كل من
الطرفين وذلك الوسط في تحقق وسط اخر حاجز بينهما وهكذا اذا الوجود النازل من كل
درجة عالية الى درجة سافلة لابد وان يترقى في درجات متوسطة بينهما متفاوتة بالشدة والضعف
على نعت الاتصال من غير خلل وفرجة كما مر في مباحث العقول ودل عليه الامكان الاشرف و
هكذا في الصفات الوجودية وبهذه المسئلة شريفة عظيمة الجدوى لم ار احدا نص عليها ولا وجدت
ايضا في كتاب اليها اشارة فهي بثيمة الدهر محمد الملهمها وعلم ما يضاهيها اذ الشرف منها
من الفرايد النوادر فقوله فيلزم من النور الاسفهبدية الصاصي الفاسقة اه يجب ان يحمل
على ان لزوم هذين الامرين اعني الزهد وآثار المحبة والعواشق انما نشأ بعد مرور ما على الامر

المتوسط وهي القوة النفسانية الحيوانية فالمسمى بالمحبة والقهر في عالم الجواهر الناطق يسمى بالشهوة
والغضب في عالم النفس الحيواني وبسميان بالجذب والدفع في عالم الجسم المحض وهو عالم الحركة
وكذا الحال والقياس في نشآت اخر بين هذه النشآت الثلث اما على منهاج فنها في كل نشاة وعالم
كما يليق به وان لم يسما باسم مخصوص كالفعل والانفعال والهداية والاضلال والسعادة والشقاوة
في العلميات قوله قدس سره وكان النور الاسفهبد يشاهد صورا برزخية اه قد علمت ان
المضاهاة حاصلة بين العوالم فمن جملة المضاهاة الواقعة بين عالمي النفس والبدن من الله
الانسان اللذين هما نسختان مختصرتان لعالمي الارواح والاجسام والرحمان ان للنفس الانسانية
قوة متصرفة عقلية يتصرف في الصور المحسوسة فيجعلها معقولة بعد تجريدات وتقشيرات
لها عن القشور والزوايد وذلك لان النفس في اول نشاتها النفسانية ناقصة ضعيفة
وللابد لكل ناقص في حركة استكمالية باضافة كمال بعد كمال وتفصيله بعد فصيله اليه حتى
يبلغ الى كماله الاخير الذي من شانه ان يبلغ اليه وذلك كالبدن حيث يكون ناقصا في اول
نشاته الجسمانية ثم يتدرج في النمو بالاغذية حتى يشارف الحد البلوغ الذي من شانه فلابد في
كل مستكمل يبلغ حد الكمال من ما يتقوى به ويزيد في حاله وكماله فلابد ان يكون مشابها له
اذ الشيء الناقص لا يصير كاملا الا بايتاء شبهه وبيشاكله لا بما يخالفه ويضاده وهو المعنى
بالغذاء وكل غذاء يختص الاشتداد به المتغذي خاص فالمحسوس غذاء الحس والمبصر غذاء البصر
والمذوق غذاء الذوق والمشموم غذاء الشم والمعقول غذاء العقل وكذا كل قوة يتغذى
بما يصيره بالفعل فتغتذي الروحاني بالروحاني والجسماني بالجسماني ثم الاغذية بالقوة
قبل ان يصير اغذية بالفعل كانت بعيدة المشابهة فلابد لها من استحالات والاستحالة حركة وكل

حركة الابد فيما من يحرك وتاقل وذلك المحرك الناقل يسمى بالبدن باسم الغاذية وفى النفس باسم المفكرة
وفى عالم الملك الناقل لزعمه الارواح عن قشور الاجساد وهذا النزع متحقق فى كل من الغذاء
والمغتذى لان احدهما ناقص لاتى كل منهما قوة وفعل وقشر ولب فالنفس قبل ان يعقل كانت
نفسا بالفعل ومعقولا بالقوة وكان معقولها متخيلا بالفعل معقولا بالقوة وعلى هذا القياس فاذا
تقرر هذا فاعلم ان من جملة ما يدل على التطابق بين عالمى النفس والبدن ان مراتب الهضم والاستحالات
فى كل من الاغذية الروحانية والجسمانية اربع فكما ان مادة الغذاء اذا وردت داخل البدن و
حضرت عند قوى النفس وجنودها تصرفت فيها الغاذية فاحالتها بقواها وزبانيتها الكائنة
لهذا الامر وصيرتها صافية عن الفضلات وخلصتها عن الغشاوات والكدورات فى
اربع مراتب من النضج او لها فى قدر المعدة فتتخلص وتجرد من بعض ذنوب المجرمين
واجرام المعدين بحرارة جهنم المعدة التى قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد وبيد زبانيته
القوى التى عليها تسعة عشر وتتوب عن الخروج عن سبيل الله والبعد عن طريق العدالة و
المروق عن صراط الطبيعة التى هى اثر من اثار صراط الحقيقة وغير شريعة الوحدة الطبيعية
التى هى ظل للوحدة الالهية ثم اذا وغلت القوى عن هذا التخليص والتمحيص لهذا العبد المسار
الى المرحلة الاخرى ارتفع قليلا من هذه الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى فوقها فوقع بيد قوى
اخرى من هذا الصنف فعملوا فيه ما امروا به وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
فانه ضم مرة اخرى كدرى السنون الى بطون حوت الكبد وسقط منه بعض ما بقى من الفضول
فصار احلاطا اربعة بعضها صالح للاغتذاء وبعضها غير صالح فخلطوه اعمالا صالحا واخرسيئا
والصالح من هذه الرفقا الاربعة هو الجوهر الدموى فاذا وقع فى السوكر والدوران فى

سلك العروق حالا بالمنزل المعهود وكعبة المقصد وخلع بيت القلب بمدينة القالب عند مسجد
الصدر وملك قد اصالحا من الزمان للعبادة البدنية والنسك الطبيعى حتى صلح لان يلبس بكسوة
الصورة الانسانية الطبيعية التى هى خليفة الله فى هذه الارض فاذا علمت حال استكمال الطبيعة
البدنية بما يغتذيها وبكلها حتى بلغ اقصى مالها من حد الكمال فنقص عليه حال استعمال النفس فى
اغذيته النفسانية والعقلانية واعلم انها على هذا المنوال فان النفس بقوتها المحركة احضرت
لديها صورة محسوسة ثم تصرفت فيها بقوتها المتصرفة وهى كيد للنفس تفعل بها اعمالا يشبهها
فاول ما تصرفت فيها ان نزعها عن كدر المادة الاولى التى هى كالفضلة الاولى للغذاء او
كالهاوية للابل العقوبة والجزاء فسمى هذا الفعل من النفس بالاحساس وهو تصرف فعلى من النفس
واستكمال انفعالى للحواس ثم وقع منها تصرف اخرى فى تلك الصورة وهو تقشيرها مرة ثانية
تقشيرا اتم وهضما واحالة اقوى حتى خلصت عنها الاغشية المادية الخ وهذا هو التخييل و
التصوير وهو الصورة كالوغذاء الخيال ونسبته اليه نسبة المحسوس الى الحس ثم فعلت
فعلا اخر بحيث انتزعت منها المادة وعوارضها بالكلية الا انه بقيت لها علاقة بعد الى مادة
المادة بحيث تضاف الى مادة مخصوصة وهو التوهم ثم اذا عملت فيها عملا اخر نفضت عنها
جميع اثار المادة وعلائقها وشوائبها فصارت بسيطا خالصا شبيها بالسبب العقل الذى هو
ملك من ملائكة الله لانها تخلصت من ذنوب الطبيعة وجرائم الاجرام ورجعت وتابت وانابت
والتائب من الذنب كمن لا ذنب له وكذلك الصور المادية التى هى معقوله بالقوة اذا صارت
معقلا بالفعل صارت كالعقول الفعالة التى هى عقول كاملة بالفعل بحسب اصل الفطرة
فانظر الى حكمة البارى كيف اودع فيك قوة عاقلة تفعل بالمحسوس عملا يجعله معقولا

بالقوة ثم عقلا بالفعل فمنح الغاذية فى البدن اثرا من اثار تلك القوة وظل من ظلالها كما اشار
اليه المقصد بسرية وعلى هذا قياس سائر القوى البدنية فى كونها امثلة جسمانية لمبادى روحانية
فان العالم متطابقة ولكل حقيقة من الحقايق صورة فى عالم العقل مسماة عند الاشراقيين
وحكماء الفرس برب النوع وصورة فى عالم المثال المطلق وصورة فى عالم الحس من المواد بيات
ولهذا قد اسم النوع عالم الاله عند العرفا فان عالم الربوبية عظيم جدا عندهم لا الا القوم يعد
فيه جميع ما فى العوالم التفصيلية بما نعت الوحدة والوجوب الذاتى وتحقيق ذلك يحتاج
الى كشف تام وله برهان يأتى ليس ههنا موضع ذكره قوله سرية وكان فى سنخ النور التام
اشارة الى سر المولدة وحقيقتها واصلها وهى عند عالم الاله اسم خاص الهى وهو المبدع و
الخالق وعند عالم العقل كل جوهر عقلى يتقدم على غيره تقدما بالعلية والشرف كالقلم الاعلى بتوليد
منه الصور على اللوح وبما جوهران ملكوتيان وفى عالم النفس كالمعلم بالقياس الى المتعلم وفى
المفكرة كالمقدمات بالقياس الى النتيجة وفى القوى المادية كالقوة المولدة وفى مواد الاجسام
كالابوين واطلاق الاب على الفاعل كان شايعا عند النصارى كما نقل عن المسيح على نبينا وعليه
السلام انه قال انى ذاهب الى ابى وابيكم اقول ان اصل السرية ثبوت القوة المولدة فى الاصناف
المادية ذوات الانفس كالنبات والحيوان هو ان مبدع الكل حق بالذات وحقيقة الحق هو ان
لا يجوز ان يعانده فى ذاته ضده ولذلك اقاعد الذاتية ومعاملة القربة من الحق المحض ولذلك
ما ابعد منه كل البعد لا يحتمل الديمومة الشخصية والاستمرار العددى ولا شبهة لاحد فى ان
طبيعة ذوات الصور المتضادة واقعة على نهاية البعد من ذلك الوصف فانه من خاصية
الضدان يكون مفسدا لما هو ضده ومبطلا له وما هو فى جبلة التضاد والتعاند لا يصلح

للديمومة الشخصية وذلك لفوات جزء ما من خاص ما يوصف به مبدعها ثم لا يخفى ان ثبات الشئ وبقاءه
اشرف من لحاقه وتمامه فالصنع لكل تمام محكمة وبالغ عنايته ثم نقصان هذا الصنف من
الموجودات الطبيعية باعطاء الديمومة النوعية فصار فعله الالهى مطلقا موصوفا بالدربوبية
وصار علة الطبيع مشتغلا بصنع الثبات العددى فيما يحتمله والنوعى فيما لا يحتمل سواء فاوجد فى
كل واحد من الاجسام الطبيعية التى لا تحتمل الدوام الشخصى قوة مولدة تجرد من مادة حيوانية
الشخصية جزءا صالحا لان يصير مادة للشخص اخر مثله ان توجه وهضمه به قدره بعد فعل
الغاذية والنامية بقواها وحواديها وكذلك الى ان يشاء الله قوله سرية وكان من سنخ النور
ان يزداد اشارة الى سر التشبيه واصلها وهى ان للنفس الناطقة التى هى من عالم النور ومعدن
العقل لما كانت تزداد كلا وبها وعقلا بكثرة ملاحظة العقليات وحضور المعانى المجردة الزيتية
لعلة الجنسية وشركة النورية العقلية فلذلك يجب ان تكون قد حصل منها فى ظلها وجسدها قوة توجب
فيان يزداد تجسدا وتكثرا بكثرة انضمام اجرام مشبهة به زيادة على نسبة كنسبة ما يزاد عليه وينضم
به للعلة المذكورة والجهة ما تبين من بعض الاصول السابقة واللاحقة فى هذا الكتاب وغيره ان العوالم
متطابقة والنشات متحاذية فلا يمكن ان يكون لكل صورة حقيقة معنوية ولكل حد رسم وبالعكس
ولكل شهادة غيب ولكل ظاهر باطن وبالعكس فلذلك لا يمكن ان يكون لكل معنى روحانى فى النفس
المجردة نظيرة فى البدن حتى كان البدن بعينه نفسا ناطقة قد تكدرت وتخرجت جات من عالمها الى
هذا العالم من هذا القبيل قوله ثقة ولقد جاءت رسلنا ابراهيم البشرى ولذلك كل نفس عند تجردها
عن عالم الابدان كانها بعينها بدن قد تصلف وترهن وذهب الى ذلك العالم كما فى قوله بقية
حكاية عن المسيح انى ذاهب الى ربى وربكم ههنا سيهدين ولكن هذا عندك مقياسا يكملك به شاء

حقايق عالم الملكوت من غوالب هذا العالم قوله مدبرة بكلم الغاذية جاذبة ناتية هاضمة بالمدة ذاتة قد سبقت لك اشارة الى ان الافاعيل الطبيعية التي لها غايات حكمية لا تحصل الا عن مبادي روحانية فاعلة وهنا انه قد وكل الله ملائكة من الطبيعة الادنى عدد هم سبعة او اكثر مما يرجع الى امر غذائك وبنائك فان الملائكة على كثرتها التي لا تحصلها الا الله وتفاوت قبائلها وطبقاتها انحصرت في ثلث طبقات هي ملائكة الارضية والسماوية وملاي نوعها وهذه التي كلامنا فيها هي الارضية المسخرة تحت السماوية وهي تحت القدسيين والكل مقهورون تحت كبريا الاول وبيان ذلك كما ذكره بعض ارباب البصائر ان معنى الغذاء ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف بالتحلل من بدنك وذلك بعد استحالات فيه حتى يصير صالحا لان يصير دما ثم لحما او عظما او عصبا او غيره ثم غذاؤك جسم لا يحرك نفسه ولا يتغير بذاته ووجود الطبع لا يكفي في تردده في اطوار الخلقة كما ان البزر لا يصير محلينا ثم عجينا ثم خبزا مشكلا الا بصناع والقصاد في الباطن هم الملائكة كما ان الصناع والقاصرين اهل البلد فلا بد في الباطن من ملك يجذب الغذاء ويحركه الى اجوار اللحم والعظم ولا بد من ملك اخر يمسك الغذاء هناك وبد من ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة اللحم او العظم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل القشري الذي لا يقبل المشابهة ومن سادس يلصق المكتسي بصفة اللحم باللحم والعظم بالعظم حتى لا تكون متفاصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالصاق و المصة مدبرة اكتفى من هذه السبعة بذكر اربعة منها للظهور فعلها دون الثلثة الباقية فان قلت فهلا قنعت بهذا الافعال الملك واحد ولم افتقرت الى سبعة املاك والخبط انه يحتاج الى من يعطي اولا ثم الى من يميز فضلة النخالة وبدفع عنه الفضلة ثانيا ثم الى من يصب

مطبوخاته

الماء عليه ثالثا ثم الى من يعجن رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرقدها رغيفا سادسا ثم الى من يطبخها بالتنور سابعا فهذا كانت افعال الملائكة ما علمنا كافعال الانس ظاهر قلنا اعلم ان خلقه الملك خلقه الانس وما من واحد منهم الا وهو داخل في الصفة ليس فيه خلط وتركيب البتة فلا يكون لكل واحد منهم الا فعل واحد واليه اشار بقوله ومنا الا له مقام معلوم ولكنك تزاحم بعضهم بعضا وليس بينهم تشاحش مثالهم مثال الحواس الخمس فان البصر لا تزاحم السمع وكما لا يزاحم الشم والذوق احدهما وليس كاليد والرجل فانك قد تبطش باصابع الرجل فيزاحم به اليد وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم اليد الذي هي الة الضرب والبطش ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز فان هذا نوع اعوجاج وعدول عن السنة الالهية مسببه اختلاف صفة الانسان واختلاف دواعيه والقسام قواه الضرورة وقوعه في عالم العدد والقسمة والتفرقة ولكنك ترى الانسان لواحد يطيع امر امره ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه وذلك غير ممكن في طباع الملائكة فان الراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا ولكل واحد منهم مقام معلوم

قوله مدبرة هذه القوى فروع للنور الاسفهيدة قد اشرنا الى ان هذه المسماة بالقوى هي ضرب من الملائكة وهم الذين امرهم الله بسجدة ادم بعد تمام خلقته كما في قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم وقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وفي الاحاديث النبوية على الصانع والد افضل السلام والتحية ما يدل على خدمة بعض الملائكة للانسان في طعامه وشرابه وغير ذلك اكثر من ان يحصى قوله مدبرة دليل على تغاير ذاته لفظا سفه في اثبات تعدد القوى وتغايرها مسلكان احدهما من جهة شاهد في مقتضيات انها

كالفعل والانفعال فحكمها بان المدرك كالحس المشترك او الحافظ كالخيال او ناصا دا كالجذب والدفع فحكمها بان الجاذبة للغذاء غير الدافعة له وثانيهما وهو الذي اشار اليه المقنن من جهة انفكاك بعضها عن بعض في الوجود او نقصان بعضها عند كمال الاخرى فمثال الاول وجود الجاذبة والنامية قبل المولدة ومثال الثاني كمال القوة العاقلة عند نقصان القوى الحيوانية باسرها قوله مدبرة والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات قد تقرر في الحكمة ان الطبيعة ما لم توف جميع حقوق النوع الادنى لم ترق به الى النوع الاشرف كما لا يتخطى الطبيعة من درجة النباتية الى درجة الحيوانية متى لم يستوف حدود القوى النباتية ولم تحصل كمالات تلك القوى كلها على وجه يليق بالمجاورة منها الى درجة الحيوان فلذلك متى لم يستوف الطبيعة جميع ما في الحيوان ما هو حيوان من الكمالات لم تتخذ الى مقام الانسان فالطبيعة الانسانية لا بد لها ان تستوفي جميع القوى التي للحيوان او النبات ان تكون عليها على سبيل التفريع للنفس الادمية والبرهان على هذه الدعوى ان الموجودات كلها مترتبة في الكمال والنقص والشرف والخسة والشدة والضعف كما انها مترتبة في العلية والمعلولية وكل ضعيف معلول لشديد وكل خسيس لاجل شريف وكل كمال وغاية لما تحت والعالي الاعلى لا يصل فيضل وجوده الى الداني الادنى الا بعد مرور على المتوسط فالوجود يبتدي من الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى ومن الاشرف فالاشرف حتى يصل الى الاخس فالاخس كما دل عليه انه قاعدة الامكان الاشرف فانها مطردة في مافوق عالم الحركات نوعا وشخصا وفي هذا العالم نوعا وان لم يطرد في كل شخص منه ولما لم يوجد في الممكنات ما هو اشرف من العقل بالفعل ولا ما هو اخس من المادية العنصرية وهما حاشيتا الوجود وقد وجدتا جميعا في الانسان الكامل فهو بوحدته كل العالم كان ممكن

كتابا مشتملا على معاني كل ما في الوجود كما افاده الشارع جسما قرناه ولهذا قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد قوله مدبرة النور الاسفهيد لا يتصرف في البزرة الا بتوسط هذه القوى فرتبة الماخذ من الدعوى السابقة ان الموجودات مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة في الشرف والخسة ففي الحيوان الواحد جزء هو اللطف اجزائه وهو الروح الحيواني بالشرايين وهو جزء الكثيف اجزائه المقيم للبورك وما بين اللطف اللطيف والكثيف كثيف وسايط مناسبة وقد تضد بعضها ببعض كما في طبقات الاجرام الكلية الفلكية والعنصرية على التقدير الالهي والتدبير العلوي ولا شك ان اللطيفها ابين فعلا وتاثيرا واكثفها ابين انفعالا وتاثيرا مثال ان الروح العزيزي مؤثر بالجملة في الدم الطبيعي اذ هو في اقى الدم ثم لا ينعكس والدم الطبيعي مؤثر في الرطوبة الدماغية اذ هو في القوام لا ينعكس وكذلك الرطوبة مؤثرة في اللحان العصابية من غير عكس وهكذا في كل جزء بعد جزء الى ان ينتهي التاثير الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتاثر عن الاطلاق من غير ان يؤثر شيئا مما عداه وكذا يجب ان يتصور التضد في جملة العالم وهو الانسان الكبير فان فيه اجزاء هو اللطف اجزائه وهو الفلك الاعلى وفيه جزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين اللطف اللطيف واكثف كثيف وسايط مناسبة منضدة بعضها ببعض على التقدير الالهي والتدبير الحكمي وقد دلت الاية على ان اللطف اجزائها تفعيلا واكثفها اجزائها انفعالا وهذا ما ورد في لسان بعض العرفان ان النور الالهي معنى احدي واما كون افتقاره بحسب المعادن المجعولة اذا علمت ما قررناه فاعلم ان جوهر النفس لكونه من عالم النور العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف العنصري بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني الا بتوسط والمتوسط بينه وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف

صار مشابها للجرم الفلكي كموز مسلوب الكيفيات الاربع عنه ومنهم من زعم ان منشأ ذلك الاعتدال
في الكيفيات فرب من الوحدة فكان المركب المعتدل من الكيفيات بمنزلة مادة كيفية واحدة
بسيطة الكيفية بسيطة الصورة كالفلك فتستعد بذلك لفيضان صورة كمالية بسيطة من جنس
الصور الكمالية الفلكية اعني النفس وكلا القولين بمعزل عن التحقيق اما الاول فلان سلب
الكيفيات لو كان منشأ لتلك المشابهة والفضيلة والكمال لكان الهيولى الاولى العنصرية
اولى بها وليس كذلك على انا لا نسلم ان المتوسط في الكيفيات بمنزلة المحايي فيها والذي ذكرنا
ان المعتدل وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة لكن تلك الكيفية لعدم كونها في غاية
من الاطراف بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بمركز الدائرة
وذلك ان الحرارة كلما انقصت قربت من العدم وكذا البرودة اذ لا يتصور مرتبة اخرى كمون
غاية نقصان الطرفين اولى من الوسط فالمتوسط كالمحايي لانه في غاية البعد والمناسبة للتفشي
للفلك هو المباينة عن الطرفين فنظير فيه الجرمان هذا الدليل في الطرف بان الواقع
فيه بمنزلة المحايي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية الواقعة فيه فان تلك الكيفية لعدم
كونها في وسط من الاواسط بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن الواقع في طرف الحرارة بانه لا بارد
ولا معتدل واحقه لانه كون الحرارة الناقصة مثلا قريبة من العدم كيف وقد تحقق عندهم ان
كل مرتبة من مراتب الحرارة نوع ولا يلزم قرب النوع الشديد من لا وجود دون فرد واما الثاني
فلان البساطة في الكيفية لو كانت منشأ لما ذكر لكان كل عنصر بسيط من العناصر اولى بذلك
فالحاجة الى التركب من الكيفيات الاربع بل الوجه الحقيق بالتحقيق ان الجرم المعتدل لانه
جرم واحد عنصري جامع لجميع الكيفيات التي وجدت متفرقة في العناصر فله حرارة النار وبعده

الهواء وبرودة الماء ويوسطه الارض والوجود خير من العدم فاوجد فيه مع وحدته صفات الموجودات
الكثيرة فهو افضل كل ما يوجد فيه تلك الصفات فالمعتدل بحسب مزاجه الجامعية تشابه الاجرام العلوية
او لا نرى ان المعدة مدبرة سبتة لهذا الجوهر اللطيف فيرجع الى جامعية لصفات المائية من
الاقتصاد والصقالة والارضية من الحاجزية وقبول النور والهوائية من اللطف الشفيف والنارية
من الحرارة والحركة ولهذا عقب ذلك بقوله وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة وعند اهل البصيرة
والكشف ان كل جوهر شريف يشتمل على كل ما يوجد في الجوهر الدني بوجه اعلى واليق فالجواهر
الفلكية يجب ان يوجد فيها جميع الصفات الوجودية التي لمادونها على وجه يليق بها ولكن قد
اقتضى البرهان على ان كل بسيط الحقيقة في الغاية كالعقل يجب ان يكون فيه كل الموجودات و
قس عليه حال البسط الاجرام وهو الذي يشبع عليه الكثرة الامكانية كالجرم الفلكي فاحدس بانه
للاجرام يوجد فيه جميع الكمالات الموجودة في الاجسام على وجه يليق به ثم اعلم ان كون هذا
الروح البخاري اخر مائي البدن كما صرح به الاطباء لا يناقي الحكم بكونه اعدل الاجسام العنصرية
لان معنى الاعتدال النوعي الذي فيه كما مر ناظر معنى الاعتدال العضوي يعني التوسط في الجوهر
بين الكيفيات التي في سائر الاعضاء فالروح وان كان احر من سائر الاعضاء البدن لكنه مساو له
فيها وقريب من التساوي كلتا الكيفيتين من الفاعلتين قوله مدبرة وتتصرف النور الاسفيد
في البدن بتوسطه اه كما تتصرف فيه تصرفها في الانسان المثالي الصوري المقداري فالروح
منزل النور الاسفيد هو الصور المثالية ثم هذا الجوهر الهوائي المسمى روحا قوله مدبرة
وهو ايما خذ من النور الساري من الغوابر بنحكس منه على هذا الروح اشارة الى ان صفات هذا الروح
الحيواني وكلالته كالحس المحرك والحركة من توابع الصفات والكمالات الفائضة على النفس

الناطقة من عالم العقل كالادراك العقلي والتدبير العلمي وليس المراد من هذا الانعكاس ان صفات
هذا الروح عينها هي التي كانت للنفس وقد انتقلت منها اليه وحدها بالبعد بل انها كفضل لها
كان هو بتبع هذا الروح بعينها كفضل لهوية النفس نزلت الى هذا العالم فان للنفس مقامات
وعوالم ولها في كل مقام وعالم صورة خاصة قوله مدبرة واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما
يصعب ذكره بريدان يشرع في اثبات ان المدركات الباطنة موجودة في عالم اخر وفي القوى
الانسانية وحاصل ما ذكره في بيانه ان الانسان ربما تفحص مجتهدا لاحضار شيء من مدركاته ولا
يتذكره ثم يتفق احيانا ان يتذكره اي بجده بعد ما غاب عنه فلو كان مخزونا في بعض قواه مغيبا
عنه بعد السعي البالغ في طلبه كان قوى نفسه غير منفكة عن نفسه كهذا المرتسم في شيء منها سيما واله
النفس انما هي جوهر نوراني وكذا الصورة الادراكية وجودا عين النورية والظهور والاتحاد
من خواص الاجسام وهذا البيان لائح عن اقتناع اذ لقائل ان يقول ان النفس ذات مقامات
ودرجات وان لها اقبالا الى جانب دون جانب وادبارا عنه لا بارادة منها الا ترى انها اذا
اقبلت الى بعض الشهوات ذهب عنها غيره واذا اشتد غضبها على شيء ذهب عنها سبل
الطعوم والمشتهيات وادراك كثير من المحسوسات الحاضرة عندها بل ربما نسيت ذاتها
كما في قوله تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة النفس الانسانية كالكتاب ذي صفاح
ينشر بعضها الان ويطوى بعضها وسوف ينشر جميعا يوم القيمة واليه اشار بقوله
واذا الصحف نشرت وسيجيء كلامه مدبرة ان الشاغل للنفس عن ابصار ما من شانه
ان يبصره في حكم الحجاب ثم ان الحكماء قد فرقوا بين حالة الذهول وحالة النسيان بان الصورة
المدركة موجودة حال الذهول في الحافظة دون المدركة وفي حالة النسيان مفقودة

عنها جميعا فعلى هذا لا يلزم من قوله حتى انه يجتهد عظيما ولا يتهيأ له تقضاها على قاعدتهم الا اذا ثبت ان تلك الصورة المنسية مخزونة عنده اى موجودة فى حافظته من حيث انها حافظته وليس لك ان الصورة زايلة عن الحافظ حالة النسيان كيف وقد صرح بقوله اذا نسى شيئا ان الكلام فى الصورة المنسية وهى ليست مخزونة فى الحافظ بل زايلة عنها كما زالت عن المدرك فكيف يرد نقضا عليهم واما قوله ثم يتفق احيانا ان يتذكر فالوجه فيه ان تلك الصورة تصير موجودة فتستند به فى الذاكرة من جهة استعداد خفى منشاه سبق امور مشابهة له منها الادراك اولا وبخ قد وعدناك فيما مضى بالبرهان القاطع على هذا المطلب وهو ان الخيال جوهر مجرد وعن عالم الابعاد المادية والصور الخيالية مفارقة عن هذا العالم لا عن الابعاد مطلقا بيان ذلك ان الصور التى مشهودة للنفس ليست منطبعة فى جسم من اجسام هذا العالم كالدماغ او غيره وذلك لانها ليست بذوات اوضاع واقعة فى جهة من جهات هذا العالم كالفوق او التحت او غيرها اذ لا يمكنك ان يشير اليها اشارة حسية بانها هنا او هناك وما من جسم من اجسام هذا العالم او عرض حال فيه الا ويلزمه قبول الاشارة الحسية والوقوع فى جهة من الجهات وقوعا بالذات او بالعرض فبعكس النقيض كل ما ليس بقابل للاشارة ولا واقع فى جهة لا بالذات ولا بالعرض فليس موجود فى هذا العالم فالصورة الخيالية ليست موجودة فى هذا العالم لكنها موجودة البتة فى عالم من العوالم اذ لها خاصية الوجود من التأثير والمبدأية فيكون موجودة فى عالم اخر غايب عن مدركات حواسنا الظاهرة وحيث كانت تلك الصورة موجودة فى عالم اخر فكذا القوة الخيالية المدركة لها ادراكا حصوليا او حضوريا

موجودة لا محالة لانها لا تخ اما ان تكون قابلة لها او فاعلة اياها فان كانت قابلة لها فعدم قبول المحال للاشارة الحسية يستلزم عدم قبول المحل لها كما ثبت فى مقامه وان كانت فاعلة اياها فالفاعل للاجرام العظيمة لا يكون ان تكون قوة قائمة بالمادة الجسمانية المنفعلة كما لا يخفى على من له قدم راسخ فى الحكمة فهى لا محالة مجردة عن مواد هذا العالم وان كان لها نوع تعلق ببعض مواضع البدن عاليها وسافلها على حسب تفاوتها فى القبول فهذا ما وعدناه فى اثبات عالم الصور المقدارية المفارقة عن المواد والحركات الانفعاليه وبهذا التحقيق ثبت ان للنفس الانسانيه لكونها مخلوقة على صور باريها قوة فاعلية على اختراع الصور القائمة بذاتها قيام الشئ بوجوده لا قيام المقبول بقابله وبذلك يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات وجود الاشياء فى الذهن كاشكال انطباع المقدار العظيم كالسماء والارض والجبال فى الجرم الصغير الدماغى وغير ذلك كما سيظهر لك قوله قدس سره فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية اه ظاهر كلامه مشعر بان الصور المدركة للوهم والخيال موجودة فى النفوس الفلكية والانسان انما يشاهدها بواسطة اتصالها وارتباطها بتلك النفوس واعلم ان ملخص ما سيجئ كلامه فى الفصل الذى يذكر فيه الانذارات ان نقوش الكاينات ازلا وابدا محفوظة فى الرقايع العلوية مصورة واجبة التكرار وقد قرر بعض الناس كلامه بان الافلاك اذا بعثت نقوشه بجميع الكاينات مصورة فيها دفعة عند ابداعها ذلك النقوش موجودة فى سطوحها بالحدبة ولا يحس بالبصر لشفافة الافلاك فالممكن نقشه فهو منقوش كالانسان ومقداره وتخاطيطه وما لا يمكن نقشه كالروايح والطعوم فهو منقوش على وجه اخر كالكتابة حول

بواسطة تعلقها بالروح النفسانى الذى هو كمرآة للوضع ترى فيه بواسطة الاصباغ الاوراق فى جميع مواضع البدن جميع

كل شخص على ما هو عليه من الصغر والكبر والنقصة والعلو الى اخر امره ولكنك ترى الشخص الواحد فى النوم على هيئات مختلفة اقول هذا من سخيف القول لان المتذكر يتذكر ويدرك الامور كما يشاهد فى الخارج فان كان طويلا عريضا عميقا يدرك ذلك ولا يتصور نقش مثل ذلك فى سطح الفلك والمصاء اور دمثل ذلك على التخاليط بانطباع صور الاشياء العظيمة فى الجرم الدماغى حيث ذهبوا الى ان الصور الخارجة الذهنية ليست عظيمة قاله ان المدرك بالذات اعنى تلك الصور ظلوم لم يكن عظيما لم يكن المدرك عظيما وان قيل انها منقوشة بما هو فى الفلك فى سطوحه وان الفلك لما بعاض كل بعض منها فيه صورة شئ مما فى هذا العالم موصوف بجميع صفاته اشكل الامر من وجوه احدها ان تلك الصور ان كانت منقوشة بجميع المقادير التى فى زمان وجوده لزم ان يكون مقدار الفلك غير متناه لانها غير متناهية قلت الجسم المتناهى لم فى كل ان من زمان نموه مقدارا خر سواء كان النمو حركة كمية فى الحقيقة او لم يكن وان كانت منقوشة ببعض مشاه منها لزم مع الترجيح من غير مرجح اشياء تذكر مقادير غير متناهية اللهم الا ان يلتزم ذلك ويقال بمناك مرجح غير معلوم وكلا هما كما ترى لا يخ عن وهن وايضا المحسوسات المتذكرة مدركة على نحو ما وقع الاحساس بها فالروايح والمشمومات والمذوقات يتذكر روايح ومشمومات ومذوقات لا نقوشا وكتابات منقوشة مكتوبة حوالية ثم الذى يترائى على طرز ما افاده قدس سره ان التذكر لم لا يجوز ان يكون من عالم المثال الذى به قال وقرران فيه صورا غير متناهية فما الحاجة الى هذه التكلفات اللهم الا ان يعتذر عن هذا بان المرئى فى عالم المثال يرى معاينة لا متذكرة وفيه ما فيه اولانه يعتقد مظلم الصور التى هى فى عالم المثال هى النفس الفلكية وان كانت تلك الصور معلقة لا فى محل وفيه ما فيه على ما ستقف عليه انشاء الله والحق ان تلك الصور التى متذكرها الانسان موجودة فى ذاته وعالمه

وصنع نفسه المدركة اياها لان السبب القريب لحضور صورة الشئ لم يكون الا فاعلها او قابلها فللنفس اما فاعلية اياها او قبول لها اذ لا بد من علاقة ما بين المدرك والمدرك والعلاقة فى البسيط لا تحقق الا بالعلية اما الفاعلية او القابلية اذ غير ما بين العلاقتين كالعلاقة الوضعية له لا توجد الا فى ذوات الاوضاع الحسية وكلامنا فى ما وضع له من الصور فالنفس الانسانية لا يشاهد من الصور الا ما له وجود حضورى عندها وليس ذلك بالقبول لما مر فساده فيكون بضرب من الفاعلية فيكون مدركات فى الباطن بجعولا تها وما يوضح ان مدركات النفس ليست بعينها هى الصور الموجودة فى النفس الفلكية او فى عالم المثل المقدارية ان من جملة ما يحضره الانسان فى باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانية وامر اضغاث الاحلام التى منشأها عروج شيطان المتخيلة والنفوس العالية منزهة عن انشاء تلك الهيئات وما يدل ان النفس فاعلة تلك الصور لا قابلة لها قول الشيخ العارف الربانى محيى الدين الاعرابى كل انسان يخلق بالهمة قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهو العارف يخلق بالهمة ما كون له وجود فى خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يزول حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلقه عدم ذلك المخلوق انتهى اقول حاصل الفرق بين ما يخلقه العارف صنع باطنه وما يخلقه غير العارف فيه ان يرجع الى القوة والضعف والدوام وعدمه فان كسوب العارف من الصور لقوة نفسه تكون وجودا كوجود الاعيان الخارجية قوية باقية سيما بتعاضد عاملها بخلاف مجعول غير العارف من الصور فانها لضعف نفسه تكون ضعيفة الوجود عديمة الاثر سريعة التغير حال النفس ثم اعلم ان هذه القدرة التى تكون لاصحاب النفوس القوية فى هذا العالم

يكون للاهل الاخرة فى العقبى الان السعداء لصفاء طويتهم يكون صورهم المكسوبة لاخلاقهم فى غاية الحسن والنقاوة فيتلذذون بها والاشقياء لكدورتهم يتعذبون بالصور المؤلمة التى اكتسبوها بايديهم المتحضر فيها والى ما ذكرنا وقعت الاشارة فى قوله تعالى فيها ما تشتهى انفسكم قال بعض العرفاء شهوات النفوس هى الدنيا تابعة مشتهياتها وشتهيات اهل الآخرة تابعة لشهواتهم قوله مدبرة واما تعدد الافاعيل اه مدبرة ان الهادى للاثبات تعدد القوى احد امرين اما انفكاك بعضها عن بعض فى الوجود وهذا لا يتمشى فى بعض القوى المتقارنة فى الموضع والمظهر كالواهمة والمتخيلة كما ذكره المصنف واما تخالف الافاعيل كالفعل والانفعال والقوة والملكة واما الاثبات تعددها بحدودها فاعيلها فليذهب اليه احد من معتبرى الحكماء ولم يقل منهم ذلك كيف وكل واحد من العناصر البسيطة مادة طبيعة واحدة مقتضية لآثار وافاعيل متعددة فيها كبوسة الارض وكثافتها وثقلها وكريتها ولونها الغبرة ومقدارها المعين وتحيزها بواسطة تعدد الجهات فيها والذى لا يمكن ان يتعدد فعله مطلقا هو البارى جل ذكره لكونه واحدا من كل الوجوه والذى يتعدد فعله من غير تخالف وتقابل هو فاعل بسيط الوجود فى الخارج متكثر الجهات بحسب الاعتبار والعقل والذى يتعدد افاعيله مع تخالف وتقابل هو الذى يجب ان يكثر قواه خارجا لا عقلا فقط كالنفس اذا غضبت واشتهت او ادركت ونسيت او جذبت ودفعت فى الافاعيل الطبيعية فيحتاج الى قوى متعددة واما قوله فمدبرة اه يجوز ان يكون قوة واحدة لجهتين يقتضى فعلين متعددين من حيث فقبول الفعلان ان كان تعددهما كتعدد القبول والحفظ او مجردا فلا نم جواز كون القوة واحدة وان كان كالعاقلية والمعقولية كالوجود والايجاد فلا نم انهم

حكما فى مثل ذلك بتعدد القوة ذاتا قوله مدبرة ليس الحس المشترك اه يمكن تقرير هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان مدارك هذه المحسوسات الخمسة وسائر بها لو وجب ان يكون متعددة حسب تعدد ما ادى خمسة فكيف يكون مبدأ واحدا وقوة واحدة كالحس المشترك يدرك هما جميعا وان لم يجب فيها ذلك مع انها اجناس مختلفة من الكيفيات فلم لا يجوز ان يكون للافعال والانفعالات متعددة قوة واحدة والجواب ان المدرك والمدرك لما وجبا ان يكونا من جنس واحد فكل واحد من هذه الكيفيات المحسوسة اعنى المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات يجب ان يكون من جنس ما علمت من ادراك والمدرك والمدرك فى كل ادراك فيكون الحواس متعددة خمسا واما كون الحس المشترك قوة واحدة فلا يرد نقضا لما ذكر لان شانه قبول الصورة التى يوديها الحواس اى صورة كانت وهذا امر واحد وان كان الملقى به من الصور امورا مختلفة الذوات متخالفة المبادى على ان الحواس بمنزلة الات لقوة واحدة هى الحس المشترك اودرت مدركاتها اليه وهو يقبلها كما ان النفس يفعل افاعيل مختلفة بواسطة تكثر القوى والالات قوله مدبرة ثم العجب ان منهم من قال ان المتخيلة يفعل ولا يدرك اه لما كان جهة الفعل كالتركيب والتفصيل مخالفة لجهة الانفعال والادراك عندهم بقبول الصورة الحاصلة حكموا بان المتصرفة غير المدركة والتحقيق عندنا ان الادراك التخيلى يضرب من الفعل بعد صيرورة الخيال خارجا من حد القوة والضعف الى حد الفعلية والكمال كما ان العقل المنفعل اذا استكمل يصير عقلا فعالا لكنه اوايل لكون ادراكه عن قوة قبول وانفعال فلهذا كان ادراك والمتصرف قرآن اقتران لا واحدة واما قوله مدبرة واذا لم يكن عندنا صورة فاى شئ تركبه وتفصله اه فليس بوارد ذلك لان نوع القوى مرتبطة بعضها ببعض والنفس مبدأ

الجميع ومستعملها وجامعها بذا كان بعض الاعضاء الظاهرة كاليد متصرف فى امور مدركة بالحواس الظاهرة فالنفس بالحقيقة تدرك بالحس وتتصرف باليد وكذلك الحال فى ادراكها بالوهم وتصرفها بالمتخيلة فهى كانها بديهة روحانية كيف وقد اعترف الشيخ بان جميع ما فى البدن ظلال واشعة لما فى النفس قوله مدبرة فهو غير ما اثبتناه اه يعنى ان الواهمة غير النفس الناطقة بالدليل الذى ذكره والحق عندنا ان الواهمة ذاتها هى ذات النفس لكن النفس بحسب تعلقها بالبدن الظلمانى تتخرف وتتكسف وتخرج عما يقتضيه فطرتها الاصلية كالبصر الذى يحرف مزاجه عن الاعتدال الصحيح فيستدل الاشياء الكريهة الطعم ويستبشع الاشياء اللذيذة وبالجملة الوهم لا حقيقة له غير اضافة الجوهر العقلى الى البدن كما ان مدركاته اضعف امور كلية تتشخصت بالاضافة الى الاشخاص كمعنى عداوة زيد ومحبة عمرو لا بقى له وجود فى النشأة الاخرة العقلية ومن عرف النفس حق المعرفة لا يستبعد من عرفان تذكر نفسها وتصير تارة غايبة عن ذاتها وتارة راجعة اليها والى باريها وتارة مصروفة عن جهة القدس لمجانبة البدن وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب كما قيل لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان قوله مدبرة وقد علمت ان انطباع الصورة فى العين ممتنع اه وانت اقد علمت سر الابصار فلا حاجة الى اعادة ذكره قوله مدبرة ومثل ذلك يمتنع فى موضع من الدماغ اه لا شبهة فى هذا الامتناع لتحقق مطلع على سر مشاهدة النفس للصور المقدارية المجردة عن المادة لكن المصنف ذهب الى انها مباينة عن ذات النفس غير متعلقة بها ولا فايضة عنها قائمة بها والحق ان وجودها عين النفس للنفس بالنفس فى النفس فان الله خلقها على مثاله ذاتا وصفة وفعلا ففعلها قد يكون عين التعقل وقد

يكون عين التخيل وقد يكون غيرهما مسبوقا بهما كالكتابة المسبوقة بالارادة والشوق كما بين فى موضعه قوله مدبرة والحق فى صور المرايا اه اقول الحق فى صور المرايا انها موجودة فى الخارج لكن وجودها وجود بالعرض للاذات كما ان المرئية عندنا مجعولة بالعرض لا بالذات تبعا لوجودها الذى هو الموجود بالذات والدليل على بطلان ما اختاره المصنف شئ واحدا لحا من الصور المختلفة باختلاف اوضاع المرآة تحدبها وتقعرا واستقامة والحنا وحدة وتكثرا حسب تكثر المرائى وتكسر سورها التى لا يشبهى الاحد ومن المستبعد بل من الممتنع ان يكون لصورة شخص واحد كزيد مثلا احد وغير مشاه وكذا لكل شئ احد وغير مشابهة من الصور هو موجودة على سبيل الاجتماع الان لقول احد من قبله ان وجودها تحدث فى ذلك العالم عند تحقق وضع خاص ههنا من مقابلة المرآة وغيرها ثم يتعدم عند زوال ذلك الوضع وفساده كما لا يخفى وكيف وعنده ان نوع الامور اسباب لظهورها لا لوجودها فمعلم من كلامه ان وجودها متحقق قبل ذا قوله مدبرة وقد يجرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اه يمكن مشاهدة الصور المقدارية التى ليست فى مادة ذات جهة وضعية ربما يتفق لغير اصحاب العروج النفسى ايضا كالكهنة والمصروعين وغيرهم وكان مراده من هذا الكلام اثبات انهم يشاهدون الصور العقلية بالبصيرة العقلية كما ان البصر يشاهد المبصرات وانهم يرون الانوار العقلية فى قوالب المثل المقدارية وشئ من هذين المقامين لا يتيسر الا لاصحاب المعارج الذين جاهدوا فى الله وقمعوا الشهوات ولذلك عقب الكلام بقوله مدبرة ومن جاهد فى الله حق جهاده وقهر الظلمات رأى انوار العالم اه قوله مدبرة بل علمها يرجع الى بصرها وكذا قدرتها يرجع الى بصرها وبهذا حال النفس بقوتها الخيالية فانها اذا قويت

صارت رؤيتها للصور الحاضرة عندها فاعلة لايجادها وبصيرتها عاقلة لمعقودراتها فصار بصرها
قدرتها قوله مدبرة فهذه القوى ببدن كلها ظل ما في النور الاسفهيدة اى فسر الشارح العلامة
الموصول في قوله ما في النور الاسفهيدة قال اى ومن الاعتبارات والجهات العقلية الموجبة
في البدن اثارا بحسبها هي اظلالها وهي القوى فهي اظلال لما في النور الاسفهيد واعلم ان القوى
القائمة بالبدن اى الانسان الطبيعي ظلال ومثل للقوى القائمة بالانسان البرزخي الحيواني و
ذلك الانسان البرزخي بقواه الحيوانية ظلال ومثل الانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية
فهذه القوى ظلال ظلال وامثال امثال لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي
الذي بمنزلة قشر وقالب وغلاف للانسان الحيواني المحشور في الاخرة هي دار الحيوة لقوله
وان الدار الاخرة لهي الحيوان فذلك لان الانسان اذا ركبه قواه وحواسه البدنية بالنوم
او الاغماء او السكر كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويعطش
ويمشي فليست ذاته هذه المشاعر والقوى والالات من غير شعور الا نها ليست ثابتة في عالم
الحس والشهادة بل في العلم والغيب واما ان تلك القوى ظلال ومثاليل للاعتبارات العقلية
التي في الانسان العقلي فلما مر مرارا ان الكثير لا يصدر عن الواحد الذي لا تركيب فيه اصلا خارجا
الا بتعدد جهات واعتبارات عقلية فيه وقد ثبت في موضعه ان العقل له مبدأية سائر
القوى والالات ولان كل عالٍ في الشرف العلي جامع لكمالات ما هو دونه في التنزل المعلوم
على وجه اعلى واشرف والى ما ذكرنا وقعت الاشارة في كلام المعلم الاول في اثولوجيا بقوله
ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكن كلها في

موضع واحد اشهى وقد نقلناه فيما سبق الله وقال الشيخ هذا الفيلسوف المقدم في ذلك
الكتاب ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي وليست العين
هو ما كون العين به انه تبصر بل هي انه صنم لها وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي
وبعض افاعيل الانسان النفسي وذلك ان في الانسان الحسي كلمات الانسان النفساني
وكلمات الانسان العقلي فقس جميع الانسان الحسي كلتي الكلتين الا انها في غاية ضعيفة
نزرة لانه صنم فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من
الحس الكائن في الانسان السفلي وانه انما ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى
العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وقوة عرفانه وما اشنع مقامه في الحكمة
الالهية ومرتبته في الولاية النورانية كيف حقق هذه المسئلة على وجه عجزت عن دركه
السابقون واللاحقون الا من له قوة في الاذواق وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ
ابي علي ومن في طبقته لغي ذهول وغفلة عن هذا وصاحب الشفا يستضعف القول
المنسوب الى افلاطون ومعلمه سقراط بان في الوجود انسانين انسان فاسد وانسان
مفارق ابدي تكليف لو سمع ان احدا يقول كل انسان في الوجود هو في الحقيقة ثلثة
اناس حسي فاسد ونفساني وعقلاني قوله مدبرة والهيكل انما هو طلسمه اه قد علمت
ان الهيكل اه الانسان الحسي طلسم طلسم وصنم صنم للانسان العقلي سواء كان المراد من
الانسان العقلي الصورة المفارقة الافلاطونية التي سماها المصروع القديس بلسان الشرع
ورواتجش بلسان الفرس او النفس الناطقة عندكون عقلها المنفعل صار عقلا بالفعل
فانها غير الانسان النفساني الذي هو على صورة الانسان الحسي وهو المحشور اما في

زمرة السعداء في الجنة او في زمرة الاشقياء في النار وهذا قد يكون محشورا على صورة غير الانسان
كالبهايم والسباع وغيرها حسب ما يغلب على نفسه من الاخلاق والملكات الردية قوله مدبرة
فعلة الحكم بذاته اى لا بصورة زائدة فان ادراكه للخارجيات من المحسوسات وغيرها وان كان
بصور حاضرة عنده او حاصلة فيه لكن ادراكه لعين تلك الصور بذاته لا بصورة اخرى
والا لازم التسلسل في وجود ما فذاته بذاته من حيث يدرك صورة المبصر ابصر ومن حيث
يدرك صورة المسموعات سمع وهكذا فليه ذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس بل
هو بعينه هذه الامور وقد علمت فيما سبق كيفية اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس
كما ذكره واثبت اتصاله اتحاد الحكم بذاته في القضايا لا بامر زايد عليه من صور القضايا
المرتسمة في الذهن قوله مدبرة وهو حس جميع الحواس اى بنحو اعلى واشرف قال الفيلسوف
الاعظم في اثولوجيا ان هذه الحاسيس قوية عقول ضعيفة وتلك العقول حاسيس قوية
ثم لقائل ان يقول ان الانسان اذا كان في العالم الاعلى يكون حساسا لان الحساس
فصل جنسه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية كيف يمكن ان يكون
في الجوهر الكريم العالي حس وهو موجود في الجوهر الدني السافل فالجواب عنه كما يستفاد
من كلام الفيلسوف في اثولوجيا ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان
اللحمي الى الحيوان العقلي وكذا حكم نسبة المحسوس ههنا الى المحسوس هناك ولهذا قال المحس
الذي في هذا العالم الادنى فان الحس هناك على مذهب المحسوسات التي هناك فلذلك
صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الاعلى ومتصلا به اتصالا وكذا سمعه
بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار

لشيخ للمفروض خلافه وان لم يدرك انه مثال الامر الخارجي فلم يمكن قد ادرك الامر بمثاله الذي
ذكره عنه قول المصنف وهو لشيخ قوله لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وقال في تقدير
السؤال الاخر وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يمكن قد ادرك الخارج الغايب عنه بمثاله والمقدر
خلافه والاول اولى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه لكلامه غير جيد من وجوه الاول عدم كونه
مناسبا لما كان المصنف بصدده من كون النفس ذاتها حس الحواس وقوة القوى والثاني
كون الكلام على هذا التوجيه اقناعيا اذ لمانع ان يمنع الملازمة في الشرطية الثانية وبطلان
التالي في الشرطية الاولى مستندا في الاول بان الادراك عبارة عن حضور نفس بهيئة الشيء
عند المدرك لا عن حضور وجودها الخارجي والعينية كما انها متحدة بوجودها الخارجي كذلك تحدة
بوجودها العلمي وشرط صحة العلم بشيء مطابقة صورته العلمية لصورته الخارجية لا العلم بذلك
المطابقة وفي الثاني مستندا بان غير الصور الادراكية من الخارجيات يفتقر ادراكها الى
حضور صورة ادراكية عند المدرك بخلاف نفس تلك الصورة فان العلم بالعلم وكذا
العلم بالعلم بالعلم وكذا الى حد يكفي بالجميع حضور صورة واحدة مصداقا لتلك
الاعتبارات المتزايدة عند التحليل واعلم ان في هذا المقام كما علم في علم الباري بالاشياء
طريقين احدهما اختاره المصنف ههنا وهو ان النفس بذاتها في ذاتها علم بجميع المتخيلات
والمعقولات من غير صورة زايدة والعجب انه كيف يسلك هذه الطريقة في علم الله بالاشياء
وقد اختار ههنا قبل انكر العلم الاجمالي وزيف قول من يقول ان ذاته بذاته علم بجميع
الاشياء المبدعة الكاينة وان علمه بالاشياء منطوي على علمه بذاته الذي هو عين وجود ذاته
كما قاله بعض الافاضل المتقدمين ان العقل كل الاشياء وثانيهما مذهب فرفوريوس حيث

المادية الموجودة في مواد الخارجية على النفس وبذا غير سديد عند كان الاجسام الخارجية لا يستحيل
موجودة للنفس بعد ما لم يكن وجودها الا المواد الخارجية فان الادراك عبارة عن وجود المدرك
للمدرك والجسم الواحد بالعدد لا يكون له وجودان وجود للمادة الخارجية ووجود للجوهر العقلي
اعني النفس فالحق ما اسلفناه وما كان الابصار والتخيل مشتركان عند المصنف
في ان المدرك في كل منهما صورة مجعولة لغير النفس موجودة في غالبه سوا ادركها النفس
ام لم يدركها وانما للنفس اليهما اضافة فقط كيف ما كانت للا انهما اضافة العلية حكما بان الشرق
النفس على الخيال كاشراقه على الابصار والعرى قد اصاب مدبرة في بناء المضاهاة ولكن لا
على الوجه الذي قرره بل اشراق النفس على ما تبين التصوير عبارة عن انشاء الصورة التي وجودها
عين الوجود الادراكي النوري الصوري من غير حجاب قشري مادي كما نهناك عليه غير مرة
قوله مدبرة وهو الان كان وجود مثال الخيال ان ادركه انه مثال الخارج اه مقصوده على
ما فهمناه وهو المناسب لما قبله وهو ان تخيل الاشياء الخارجية وان كان بحضور الصور الخيالية
او حصولها على اختلاف المذهبين اي القول بالانسام والحصول كما هو راي المشائين او
بالحضور والمثول كما هو راي الاشراقيين لكن تخيل نفس تلك الصور ليس بصورة اخرى
بل بذات النفس والذي حمل العلامة الشارح كلامه عليه هو غير ما وجهناه اذ وجهه بان مقصوده
ان التخيل كالابصار على ما ذهب اليه حيث لا يحتاج في ادراك الاشياء الخارجية الى صورة
حاصلة في النفس غير ما في الخارج والا اي وان لم يمكن حكم الابصار عنده بل احتاج
التخيل الى صورة حاصلة غير ما في الاعيان العالم المثالي فان ادرك ان هذا المثال الذي
في الخيال مطابق للخارج فقد ادرك الخارج الغايب بامثال فوقع الاستغناء عن الصورة وهو

الباطنة والشايع عبارة عن اثقال الروح وتردده في هذا العالم من بدن الى بدن مادي الى بدن مادي
اخر فالانتقال من بدن انساني الى مثله يسمى نسخا والى حيوان اخر يسمى مسخا والى نباتي فسخا والى
جماد رسخا والشايع عندنا تمنع عطفا سواكان على سبيل النزول كما حكاه المصنف عن بزرجمهر
وغيره من المشرقيين وهو بعد او على سبيل الصعود كما يراه غيرهؤلاء واليه يميل اخوان الصفا
واما الذي ذهبت اليه طايفة اخرى من كون النفوس دايمة التردد في الابدان من غير خلاص الى
عالم النور ابدا فالاصول الحكمية تابا وكما اشار اليه الله من غير حاجة الى التمسك ببرهان نقي
الشايع على الخصوص واما البرهان العرشي على بطلان الشايع فمبناه ان الاجسام ذوات النفوس
الارضية كالانسان والحيوان والنبات مبتدى من اول تكونها خارجة من القوة الى الفعل شيئا
فشيئا وذلك ان التركيب بين كل صورة ومادتها تركيب اتحادي ولا تصور الانفكاك بينهما
ولا كون احدهما بالقوة والاخرى بالفعل وكذا الحال في مراتب القوة ومراتب الفعل اما وجود
كل مادة لصورتها التي بها تكون بالفعل وبذيه كل صورة مادته التي هي الحاملة اللوازم تشخصها
فاذا تكونت مادة من المواد تكونت معها صورتها التي تكون من سنخها واذا فسدت فسدت
صورتها بل تكونها عين تكونها وفسادها عين فسادها لان الصورة كمال المادة كالفصل كمال
الجنس وكمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء بعينه فلا يكون للصورة لا بما هي صورة
وجود كمالي وفعلية اخرى اكتفت بذاتها من غير مادة وذلك بعد استكمال المادة وتقومها
بطور اخر ثم النفس بما هي نفس ضرب من الصورة والبدن ضرب من المادة والنفس بعد تكونها
صورة طبيعية بالفعل نفس بالقوة وكذا الكلام في سايد تكون تلك الصورة فانها كانت هي تلك
الصورة بالقوة وصورة اخرى دون منها بالفعل وكذا الى ان ينتهي الى مادة جرمية اولى وهي سنخ

يرى اتحاد العقل والمعقول والخيال بالمتخيل بالفتح والحس بالمحسوس فههنا تلك الصور المتخيلة القايمة
في النفس مدركة ومدركة بذاتها فكل صورة منها في نفسها تخيل وتخيل ولا تحتاج تخيلها
الى خيال اخر والنفس يدرك الخيال بالخيال لاتحادهما بالذات اما انها مدركة الخيال الى الصورة
الخيالية بنفس تلك الصورة لا بالخيال فلان غير الخيال والمتخيل بالذات يحتاج الى صورة خيالية
ليصير مدركة لان الصور المادية المغشاة بالغواشي المادية ليس من شانها لكونها مظلمة
الذات ان يحضر عند النفس الا بصورة اخرى منورة بنور الحضور الاشراقي واما الصورة
الادراكية الحاصلة والحاضرة فهي عين المتخيل بالذات الذي خياله هو نفسه كما مر واما انه ليس
ادراكها التفصيلي بعين النفس فلان ذات النفس بعينها ليست تلك الصور المفصلة
الا على نحو ابسط واشرف واعلى والحق ان كلا الوجهين مستقيم ولا ينبغي الاكتفاء
باحدهما بل فالحق الوجود في كل حضرة مجمع الاشياء اي حضرة العقل عقلا وفي حضرة الخيال
خيالا فان ذات الجوهر العقلي مدرك الامثلة الخيالية بنفس ذاته وبعين عقله عالما عقليا
وجوديا ويدرك تلك الامثلة الخيالية بنفس ذواتها التفصيلية عالما نفسانيا تخيليا
مستمدا في ذلك العقل البسيط ونسبته اليهما نسبة النواة الى النخيرة والبذر الى السنبلة
بوجه بعيد فالعقل كل الاشياء بوجه ابسط والخيال صورتها المفصلة عند العقل من غير مخالطة
المواد وحضورها وكذا الحس الان في الصور الحسية ضرب تعلق بالمواد كما مر بيانه ولنمعن في
غور هذا المطلب فانه عظيم الجدوى قوله مدبرة المقالة الثانية في المعاد اه اعلم ان
الفرق بين المعاد والشايع ان المعاد عبارة عن اثقال الروح من عالم الشهادة الى عالم
الغيب والمراد بعالم الشهادة ما يدرك بالحواس الظاهرة وبعالم الغيب ما يدرك بالحواس

مناسبة باطنها لنوع واحد من اجناس الجواهر الاربعة اعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع
فيحشر مع ما استحكمت مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا بالفعل والغالب
عليه الحيلة والجوزة يصير شيطانا بالفعل والغالب عليه الشهوة والحرص يصير بهيمة بالفعل
والغالب عليه الغضب وحب الرياسة يصير سبعا بالفعل كل ذلك بحسب الصورة المحققة
بالمادة الفعالية فالذي ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة والمحققين
من ان ثقال النفوس الشقية الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والعادات محمول على
ما ذكرناه اعني بحسب الحشر والمعاد في النشاة الثانية والدار الاخرة لا في هذا العالم لان الظن
بهم احسن من حسبان القول بالتناسخ المستحيل وكذا ما ورد في الشرع بعد الحقه الالهية من
الايات الدالة على المسخ من قوله تعالى قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله هم شهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان صورة الكلب مثلا ولسانه الذي يصوت
بصورته يشهد بعمله الذي هو الشر وكذا غيره من صور الحيوانات وقوله تعالى ما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شئ وبهذا يحكم بالحشر
والنص الصريح على ان الحيوانات الغير الناطقة امثالنا وليسوا امثالنا بالفعل ولا نحن امثالها
بالفعل بل بالقوة في دار اخرى بحسب علة صفات كصفاتها واخلاق كاخلاقها وقوله تعالى
جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعني
بعد المفارقة البدنية وقوله ويحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور الحيوانات
المتشكسة الرؤس وكذا ما ورد من الاحاديث النبوية من قوله يحشر الناس يوم القيمة على وجوه
مختلفة اي على صور مناسبة لهيئاتهم النفسانية المختلفة وقوله كما يعيشون تموتون و

ان الطبيعة عالم يوف في المادة شرايط النوع الاخس الانقص لم تبلغ بها الى درجة النوع
الاشرف الاتم فاذا تقرر هذا فنقول ما من نفس الا وقد حصلت لها استكمالات جوهرية
واستفادت ضربا من الفعلية النفسانية بعد على مراتب صورة حصلت متتالية في بدن
عنصري بحسب استكمالاته الجمادية والنباتية والحيوانية بقواه وادراكاته وانزاعه ولها بسبب
ما لها من الافاعيل والانفعالات نوع فعلية وتحصل وجودي سواء كان في السعادة والخير او
في الشقاوة والشر فالرجوع الى القوة بعد الفعلية والى الضعف بعد الشدة ممتنع فلو كان
الشايخ حقا او جايزا يلزم جواز صيرورة صورة مادية بعد كونها صورة بالفعل صورة
بالقوة وصيرورة نفس بعد كونها نفسا بالفعل نفسا بالقوة وهذا محال من غير ريبة واما
المعاد الجسماني فلا يلزم منه ما ذكرناه لان البدن الاخروي هو المكتسب لفعلية النفس في
اخلاقها وعاداتها السيئة والحسنة ونسبته الى النفس نسبة الظل الى ذي الظل وكما انه فرق
بين الشايخ والمعاد فكذا فرق بين الشايخ وانتقال النفس من طور الى طور بحسب الجوهر والذات
كانتقالها من حد كونها صورة خيالية وعقلا هيولانيا جرميا الى حد كونها عقلا ومعقولا بالفعل
لان الشايخ معناه انفصال النفس من بدن واتصالها ببدن اخر بخلاف الانتقالات التي هي
لها من وجه الاتصال التجددي والا كان الاتصالية فقد ثبت ان الشايخ باطل والاخيران المحال
التوجه من النقص الى الكمال والانتقال من هذا العالم الى عالم الاخرة غير محال بل متحقق كما ستتضح
لك بسبيل الله اذا علمت الفرق بين الشايخ والمعاد فاعلم انه ما من نفس انسانية الا وقد حصل
لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل ما الوجود ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن
العنصري ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال هيئات خلقية وملكات نفسانية يحملها

غير راجع بوجه توجيها كما نه يعتقده صحيحا كما تراه قوله قدس سره وكان علاقته مع البدن
لفقره في نفسه الى هذا وما بعده كانه ذكر تمهيدا منهم لبيان صحة القول بالشايخ فان القائلين
به ذكروا ان علة تعلق النفوس الانسانية بالابدان انقص جوهرها وفقرها كما قال حكيم اليونانيين
ان النفس هبطت لترتاش وكما قال الاخر اذ نبت دنيا فعوقبت بسخطها في البدن او هبرت
من سخط الله ان كانت ناقص جوهرها وفقرذاتها واكتسابها للكمال فما دام النقص والافتقار
موجودين فيها ذهي لاحقة متعلقة بالابدان وبحر التعلق السابق لا يخرج عن التعلق اللاحق
ما دام النقص فيها باقيا والافتقار موجودا قوله قدس سره والصحيحة الانسانية خلقت
بهذه مقدمة اخرى للقائلين بالشايخ النزولي بعد المقدمة الاولى وتقرير هما جميعا ان
النفوس لا تتعلق بالاجسام الا لنقص جوهرها وحاجتها الى الاستكمال وادنى هيئة استعدت
باستعداد ما لهيولا النفس الهياس عالمها النوري التجردي وصلحت لان تكون منزلا لها
يجب ان تكون اتم الابدان خلقة اتخذتا فالنفوس لا تتعلق اولا الا بالبهيمة الانسانية واليها
الاشارة بقوله وهي اول منزل الصور الاسفنديه ثم اذا تم استكمالها بحسب جوهرها
وهو ادراك المعقولات والترفع عن الشهوات بل رسخت فيها الاشواق الجسمانية وصارت
اخس كانت باكتساب هيئات شهوية او غضبية انتقلت الى ابدان ما كانت مناسبة آياها
في العادات المكتسبة من البهايم والسباع فصارت بهيمة بالفعل بعد القوة او سبعا بالفعل
كذلك واما النفوس البهيمية والسبعية فلا يمكن لها الترقي الى درجة الانسانية لانها مادة مختلفة
بالجوهر لانها صارت اخس مما كانت اولا لفقرها افعالا بهيمية او سبعية موجبة لاستحكام
علاقتها مع المواد الجسمانية اشد مما كانت فهذا تقرير مذهب هؤلاء القوم وقد علم مما سبق

كما شاهدون معبرون ورؤى الله بحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وعند الله
عليه والسلام بحشر من خالف الامام في افعال الصلوة وراس راس حمار يعني اذا خالف
التي هي عين البلاهة والحماقة تمكنت فيه صفة الحمارية فيحشر على صورة الحمار الى غير ذلك من الرموز
النبوية الدالة على ثبوت النقل وكون الاخرة والمعاد قبيل ما من مذهب الاوايل والمشايخ فيه قدس سرهم
والعجب ان الشيخ الرئيس قد تغلطن بقوة ذكائه بان المعنى بالشايخ الذي ذكره اجلة
الحكماء اعاظم الاساطين مثل افلاطون وافيثاغورس وال مرزجمهر ورو وتمثيلات وكلاما مامن
ولكن لم يقدر على حله على التحقيق لعدم تحصيله صحة المعاد الجسماني على النحو المطابق للحكمة
والشريعة فقال في الرسالة الاضحوية والغرض فيه الاشارة الى الهيئات الردية التي تبقى في
النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فتعذب بها النفوس وكون كانها بعد في البدن
لان وجودها في الابدان لكن بمجاورة وانطباع بل بتاثرها عن القوى البدنية وانفصالها
فعلها على البدن وهذان المعنيان كانا مانعي النفس عن الاستكمال الذي يخصها والفعل الذي
لها في جوهرها والشعور باللذة التي يخصها والشهوة التي لها في نفس جوهرها فاذا وجد احدهما
وهو الاثر الثابت في النفس عن القوى البدنية بعد الفراق فكانه في البدن ولان الاثار الردية
اما شهوانية بهيمية واما غضبية سبعية فكان الاثار المكتسفة للنفوس حق ابدان بهيمية او سبعية
فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يجعل بعد الموت في ابدان من هذه الهيئات الردية
سبعية وبهيمية اشهى كلامه وهو غاية ما يمكن تحصيله لمن لم يمكن معتقد العالم الجسماني
غير هذا العالم الطبيعي والعجب من ذكاء ان صاحب هذا الكتاب مع انه مؤمن بوجود الاشياء
المثالية لم يحمل معنى الشايخ في كلام الاقدمين على مثل الذي حققناه فجعل تقرير كلام اهل الشايخ

بطلانه قوله مدبرة هي اول منزل للنور الاستفادة كان الزاعمين لهذا المذهب زعموا ان
جوهر النفس الناطقة قبل تمام الخلقة البدنية وكمال البنية الانسانية موجود في عالم العقل بالفعل
بحيث كمالها الاول ثم تنزل الى البدن لتحصيل ما لها من الكمال الثاني وهذا فاسد كما علمت من اصولهم
الماضية سواء كانت النفس بالذات او بحسب الزمان فان الموجود في عالم العقل يمتنع عليه ما
يصح له وبجنبه الى مفارقة ذلك العالم الشريف البهي والنزول الى مهبط الحشرات ومنزل
الدواب ومعدن الشرور والجهالات قوله مدبرة ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقا بطبعه الى النور
عارضا به مقدمة خطابية بل لا وجه لها بحسب الظاهر فان البدن ليس فيه ولا في قواه ادراك
الجوهر المجرد والنور المدبر حتى يشتاقه ومعنى الشوق ادراك الامر الملايم ثم على تقدير ان يسلم
ان للقوى الحسية ادراك الامر العقلي فالذي ذهبوا من الجذب كما ذكرناه قبل هذا بقوله
وجذبته الى عالمها غير مسلم فان الوضع لا يجذب الاصل بل عساه يجذب اليه والمعد لا يجر العلة
بل العلة يجر اليها ويحرك نحوها وقد علمت ان القوى السافلة يتوجه نحو العالية توجها غريزيا او
شوقا اليها عطفا فطريا ويسأل شيئا منها قبل الوصول وشيئا اخر بعد الوصول على نحو ما للمعلول
المفاض عليه يسأل علته الفياض عليه من قبل ومن بعد فالحق ان الصورة الطبيعية في المادة
الانسانية توجهت نحو الكمال واستكملت شيئا فشيئا الى ان وصلت الى حد النفس الناطقة
وما بعدها وهذا يرشدك الى بطلان الشايع بانقسامها حتى القول بالمعاد الجسماني على وجه
تصوره جمهور الظاهريين من الاسلاميين فان النفس بعد ما تحققت وتعينت فوجودها الخاص
بها استحال ان ترجع الى تدبير بدن واستيناف تصرف جمادي او نباتي او حيواني وتعود الى
فطرة اولى بعد حصول فطرة ثانية سواء تعود الى المادة التي فارقتها كما زعمه هؤلاء او الى مادة اخرى

كما زعمه الشايخ على انه ما يلزم الاول فيه زيادة وهو ان عود النفس الى المادة الاولى بعينها اذا
فرض فلا يخ اما ان تكون الى تلك المادة التي كانت حاضرة عند الموت او جميع المادة التي قارنته
جملة ايام العمر فعلى الاول وجب ان يبعث المجنون والمخدوم والمقطوع يده في سبيل الله عورة
وهذا قبيح عندهم وان بعث جميع اجزائه ومقاديره المتفاوتة في كمال النشو وصورة المتفاوتة
بحسب الطفولية والصبوبة والشباب والشيخوخة فهو شنيع ويلزمه مفاسد اخرى منها
كون جزء واحد يدا ورجلا ورأسا وكبدا لاستحالات واقعة بين الاجزاء العنصرية بحسب
اغتذاء بعضها من فضل غذاء البعض كما ثبت في الطب ومنها كون انسان واحد زيدا
وعمرا وكافرا ومؤمنا كما في المعتدي من الناس في البلاد التي لا يحكم ان الناس فيها يعتدي
بالناس الا غير وذلك مما ذكره الشيخ الرئيس في الاضحوية ولك ان تعد ومن في طبقته المعاد
الجسماني حيث لم يتفطنوا على طريق تحقيقه ولم تيسر لهم سلوك سبيله وذلك من فضل الله
يؤتيه من يشاء قوله مدبرة قال ويؤاسف ومن قبله آه القائلون بالشايخ يحتجون لصحة
دعواهم بقولهم ان النفوس قد يصح من امرها انها جواهر مفارقة للمادة ويصح من امرها انها تفارق
الابدان بعد الموت ويصح ان الابدان المماثلة غير مشايعة فلا يخ اما ان تكون النفوس مشايعة
او غير مشايعة فان كانت النفوس الموجودة الآن المفارقة للابدان غير مشايعة وجد بالا
تناهي بالفعل وهو محال وان كانت مشايعة وابدانها المماثلة غير مشايعة لم تكن بتدين الشايخ
وكرورها في الابدان فوجب القول بالشايخ ثم ما يزيدهم رسوخا ان اكثر الاراء على وجود
النفس قبل البدن قالوا واذا كانت النفوس موجودة قبل الابدان على ما هو الرأي الاصح
فوجوب الشايخ الزم ثم قرروا ذلك بان النفس لو كانت حادثة بحدوث البدن ويكون

وجودها على حسب مزاجه فكانت من الهيئات البدنية والصور المادية والذي وجوده كوجود الهيئة
قائم بالمادة محال ان يفارق في حال من الاحوال الابان ينقلب هيئتها فلا يكون هي هي وهو خلاف
اذ كون الاولى قد فسدت والاخرى قد حدثت وهذا اقبح محال لعدم تركبها من مادة وصورة بل
هي جوهر ما مستغنية عن المادة وقد فرضت قائمة في المادة بجوهرها هذا خلف ثم لما كان جوهرها
جوهر الا في مادة فلا يخ ان يعرض لها ملابسة المادة لانها في جوهرها واحدة لا مقدار لها ولا جزء
ولا احتمال للتحيز اصلا وكل ما في الجسم يحتمل تلك الامور ولو بالعرض وان ظن قوم انها قبل البدن
من المفارقات ثم سنح لها ما اوجب تعلقها بالبدن فقد اخطأ واوهن المعلم الاول اقسامهم
في ما بعد الطبيعة فظهر ان النفس غير حادثة بحدوث البدن واذا كانت النفوس موجودة
قبل الابدان وجب ان تكون لها في الوجود السابق عدد محدود ومتردد في ابدان غير محدود
فالشايخ اذن واجب قالوا وليت شعري لم وجب ان النفس بعد مفارقتها مقارنة المادة
ولم يجب مثل تلك المادة فانه ان كان المقتضي للمقارنة طبيعتها فالطبيعة ثابتة في الحال
الثانية وان كان السبب فيها تهيؤ مزاج بدني بصيد النفس كالشبكة للطير فيجاز ان يصيدها
مزاج مشاكل لذلك المزاج او مقارب له فليس الذي يتعلق به النفس من المزاج امرا يحتمل
التفاوت وقد اختلف مزاج انسان واحد بحسب اسنانه المختلفة والاغذية والاهوية المختلفة
وان كان السبب في مقارنة البدن جملة من الهيئات الفلكية في دورانه فعود مثل تلك الهيئة
من الممكن بل من الواجب اذ كانت النسب بين ازمنة الحركات عددية وان كان السبب هو
الله عز وجل والملائكة فهم ما قرون فحينئذ ان عود النفس المفارقة الى البدن ممكن والممكن
في الابداعيات واجب فان كان السبب فيه طلبه للكمال بتوسط الآلات البدنية فهذا

ايضا جايز لها في حال مفارقتها البدن ناقصة غير بالغة حد الكمال الذي من شانها كما كانت قالوا
بل واجب ان كان طبعها العدل للاستكمال موجودا اذ ما يشغلها ويغير البدن والحواس
التي فيه والقوى الشهوانية والغضبية عليها وما يشعر بنقصها ولا يحرك لطلب كمالها
وهذا الفائدة بعد خروجها من البدن ناقصة معطلة وقد قالوا لا وجود للمعطل في الطبيعة
قالوا وتعجب من ثابت بن قرة في حوجه بان النفس لا تتناسخ والا لكانت مرة وجودها بين
البدنين معطلا ولا معطل في الطبيعة فهو يمنع ان تكون النفس بمدة قليلة معطلة و
نوجب انها تبقى معطلة مدة لا نهاية له فهذه جملة ما يحتج به اهل الشايخ على الاشتراك كما حكاه
الشيخ الرئيس في الرسالة الاضحوية فيجب على العاقل ان يقف على مواضع الغلط في كلامهم
واشار الى وجه التخلص عنها والى دعواهم كون النفس موجودة قبل الابدان ثم في احتجاجهم
لذلك بان ما حدث بحدوث المزاج على اي وجه فهو صورة مادية وهذا غير اولى ولا مشهور و
قد حققنا الامر في مقامه وهنا ان النفوس مادية الحدوث مفارقة البقاء ثم ليس بواجب
ان تكون وجود النفس بعد مفارقة البدن كوجودها قبل فعساه قبل لم يعرض له علة من
العلل منع الدخول في الابدان كما اشرنا اليه واذا فسدت المقدمات لم يصح القياسات
التي بنوها على تسليمها ونحن قد بينا بما برهانيا انه لا يمكن عود النفس بعد الموت الى بدن
منفصل بقي ههنا شيء وهو ان النفوس الغير الكاملة بالعلم والطهارة سواء كانت شقية
او سادجة اذا فارقت الابدان العنصرية وتجردت عنها يلزم على من انكر المعاد الجسماني
والحشر المعاد في الروحاني كما في حق ابي نصر وغيره بما ان تكون معطلة ابد الدهر والاعتذار
بكون بعض الاجرام الفلكية موضوعا لتحلها انما حاقه ابطلناه وبينا فساده ولمذا زعم الاكثرون

ان النفوس السادجه تبطل بعد البدن والتحقيق فيه موكول الى ما ذكرناه في كتبنا قوله قدس سره
ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصي العنصرية الصصه الانسانيه اه لما اشرنا الى ان يكون
حمل كلام افلاطون والقدماء بين وسايرا هل الشرايع الحقه من العقول بالشاسع على ان غرضهم هو اثبات
المعاد الجسماني في النشاة الاخرى على وجه مفصل فهذا الكلام ان كان موروثا منهم يمكن ان يحمل
على معنى ان جميع الصور المحشورة في عالم الاخرة من الحيوانات وغيرها انما تكون من الانسان
لانها من شايع اخلاقه واعماله كما في مواريثه واذا الوحوش حشرت وحوليوم يكون الناس
كالفراش المبثوث بان يكون معنى حشر الوحوش حشر طايفه من النفوس الانسانيه على صورة
الوحوش وعلى هذا القياس قوله قدس سره فاي خلق يغلب على النور الاسفهبد اه هذه المقدمة
مسلمة اي كون رسوخ الكيفيه النفسانيه وتمكنها في النفس موجبا لان يحصل من النفس صورة
جوهرية مناسبة لها نازلة منزلة مبادي الفصول المنوعه للانواع الجوهرية الحيوانيه وغيرها فان
النفس في مبدا الفطرة خالية عن الصفات والاحوال والملكات الراسخة وغيرها واذا تكرر
منها صدور الافاعيل من قسم من الاقسام الشهويه او الغضبيه او غيرهما وتراددت عليها
النيات والارادات والاشواق التي من جنسها خرجت من القوة الى الفعل بنوع من الانواع
كالبهايم والسباع او الشياطين او الملايكة فصارت هي بحسب الحقيقه الان ذلك
كله غير واقع في عالم الطبيعه وعالم هذا الحس فان الهيولى النفسانيه غير الهيولى الطبيعيه فكذا
صورتها التي يخرج فيها من القوة الى الفعل انما تكون صورة اخروية غير مشاهدة لهذا العين
ولا بهذه الحواس بل الحواس الباطنه المستعده لعالم النوم وعالم الموت والنوم اخو الموت
كما نطق صغير ولانا الاكبر هو الموت فان قال قايل ان النفس كما ثبت في موضعه انما حصلت

في البدن بعد ان خرجت المادة البدنيه من القوة الهيولانيه الى الفعل في صورة نوعية معدنية ثم
نباتيه ثم حيوانيه فصارت صورة انسانيه بعد استيفاء مراتب الصور السابقه قوة ما وهو
قواها فاذا كانت هي بمنزلة الصورة للكل فكيف يكون مادة لشئ من الاشيا لان
النفس بسيط والجهتان متخالفتان كما بالفعل يمتنع ان تكون هو بعينه بالقوة فالجواب
ان النفس في اول التكون وان كانت صورة تامية لهذا البدن المخلوق على كمال ما
يمكن للمادة الطبيعية ومبدا لسايرالافاعيل الحيوانيه ومايتلوها الا انها مع خالية عن جميع
الصور الاخروية والهيئات التي لا وضع لها ولا تحقق لها في هذا العالم هي بالنسبة
الى وجود الاخرة كالهيولى الاولى بالنسبة الى وجود هذا العالم وجهتا القوة والفعل
بالقياس الى النشاتين ممكنتا الاجتماع في جوهر بسيط فان كل موجود من موجودات عالم
الاخرة مسلوب عن كل موجود من موجودات هذا العالم فيجتمع عدم تلك مع وجود هذه
القوة لامزيد على السلب الثاني مع الوجود فغير النفس الانسانيه ليس فيه قوة ووجود
الاخرة بل فيه السلب المحض له بخلاف هذه النفس فان فيها تلك خاصة لانها غير ما من النفوس
الحيوانات والنباتات الا ترجه بعيد في غاية البعد قوله قدس سره والمزاج الاشرف الذي هو
الانسانيه روحي اولى بقبول الفيض الجديد اه بدن الاولوية لا يمنع فيضان سايرالنفوس
والصور على سايرالامزجة كل بحسبه قوله قدس سره فهو ينقل اليها غيرها اه نعم على سبيل الافضل
من غيرها اليها غيريه انفصاليه لكن قد علمت ان حصول النفس الناطقه في البدن انما كان
بعد تقلبات منطقية في الاطوار الجمادية والنباتيه والحيوانيه واستكمالات الصور الفائضه
عليه واشتقالا تها على الاتصاليه حسب تكاوح الاستعداد الى ان بلغت حد الناطقه

الاسفل ته

قوله قدس سره فحصل في الانسان الواحد اثنا عشر قدرتان وهو مع هذا مشترك الالزام
والاستحالة سواكان النقل من الحيوان الى الانسان على سبيل الصعود او من الانسان الى
الحيوان على سبيل النزول ودعوى ان سايرالموادوالامزجه لا يقبض عليها هويه صورة والنفس
دعوى بلا بينه ولا دليل بل البرهان قايم بطلانها فان الامزجه والاستعدادات من توابع
النفوس والصور ولوازمها بوجه وان كانت بوجه اخر من الاسباب والمعدات للنفوس الصور
فالقول بحدوث مزاج حيواني من غير حافظ اياه من نفس وصورة قول بمتخيل ورأي باطل
فان قلت هذا المزج بلزمك حيث حكمت بان النفس الانسانيه قبل حصولها بالفعل كانت مصدر
الافاعيل الحيوانيه من الاحساس والتحريك فقط فكانت نفسا حيوانيا ثم انضم اليها كمال
اخر فحدثت الناطقه في المادة البدنيه فحصل هناك هويتان ادراكيتان في مادة واحدة
قلت اعتذرت عن ذلك بالتقدم والتاخر كون احديهما كالقوة الخادمة للاخرى والاخرى
كالمستخدمة اياها فلك لاحد ان يعتذر ههنا بمثل ما ذكرت قلت هذا مدفوع لما مر قبيل
ان القوة الناطقة هي الاصل والحقيقة الجوهريه في الانسان وسايرالقوى الحيوانيه و
غيرها من مبادي الافعال والانفعالات اعراض قائمة بها او بمبدئها لان الامر الواحد
لا يختلف بالجوهريه والعرضيه والحقايق الوجودية انما يعرف باثارها ولوازمها الخاصة
والقوى تعرف وتجرد بافاعيلها فمبدا الحس والحركة هو المعنى بالنفس الحيوانيه سواوجدت
في الحيوان او في الانسان خاصة كان مبدا النشو والتغذية هو النفس النباتيه سواتخلفت
في نبات او في حيوان فكون ما وجدت منها في غير الانسان جوهرا وما وجدت منها فيه عرضا
قول بكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا اخرى حتى تكون ضربين الوجود غير مفتقر الى

موضوع ومفتقر اليه من غير تفاوت شدة وضعفا وذلك بقطع فصلا بان الجوهر المتصل من الانسان
هو بعينه جوهر ناطق متوهم متخيل حساس تام مولد معدد حافظ للنوع مبدا الحصول الابعاد والمقادير
فيقع عليه جميع هذه الاسامي التي مبادي هذه الاثار اذ الوجود الجمعي النامي المشتمل على هذه القوى
ولوازمها فاعله الكل من حيث لا كثرة فيه بل هو الكل بوحدة قوله قدس سره وللبرهمن يستدل هاهنا على ان الضيعة
الانسانيه النور الاسفهبدي كانه جواب عن سوال مقدر وهو الذي اشرنا اليه من ان الحي المذكور اي
كون حيوان واحد ذا هويتان مدركتان مشتركتي الورود على تقدير انتقال النفس الانسانيه الى
بدن حيوان صامت فدفعه المصنف بمنع استعداد المزاج الحيواني والنباتي للنفس الناطقة وقد علمت
ما فيه ولعل الحق ما بينه قوله قدس سره فاذا انفصلت الضيعة الانسية والنور الاسفهبدي عن
الظلمات اه مراده ان النفس متى لم يستكمل بالعلم والطهارة واتهاحتى يجرد وصل لها
معرفة عالم العقول والنور ليكتسب شوقا الى مادا ما حتى يحدث الى ذلك والكتسب ملكات
رديه شهويه او غضبيه يوجب شوقها الى الجسمانيات فهي بسبب شوقها متجذبة الى ما يشاكلها
وهو اسفل السافلين وما وى الخاطئين وفيه ما فيه قوله قدس سره فيتجذب بالضرورة الى ضيعته
اقول اه التحقيق في هذا المقام ان الانجذاب والميل وما يجري مجراها من اقسام الحركة قد يكون
جسمانيه وقد تكون نفسانيه فالحركة الجسمانيه سواكان مبدؤها ارادة او طبعا امر معلوم مشهور
والحركة النفسانيه عبارة عن مثل تلك بحسب الصور الباطنية والمحرك الجسماني اما اذا
صدر عن ارادة يحتاج الى مثل تلك الحركة النفسانيه حركته البدنيه وذلك لضعف الشوق و
قصور الحركة النفسانيه عن نيل المقصد على وجه التام ما لم ينضم اليها الحركة البدنيه ما دام الانسان
او ذو النفس في عالم المادة فلو كان الانسان قوي التخيل شديد الهمة غير منغمر النفس في المادة

ولا تتوزع البال كثرة الاشغال لما احتاج الى حركة بدنية في نيل ما يشتاقه ويتوجه اليه بنفسه بل كل ما يشتهيه يكون عنده حاضرا لديه حضورا تاما فالنفس الانسانية لضعف المادة وقصور التصور عن تاكد الوجود يحتاج الى استعمال البدن في الوصول الى مادة المقصد حتى بمثال ذلك للصورة المتمثلة بمثال زايد اعاتصوره بواسطة المعلمة التي ذكرناها فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول النفس عند تجردها عن هذا البدن اذا لم يكتسب كمالا عقليا وكانت عالقة للشهوات النفسانية من المشارب والملابس وغيرها فيتجاذب الهياكل نحوها ذكرنا ولعلة ذلك كفاية لما هو بمثابة ما يشبهها من غير حركة الى بدن حيوان من هذه الحيوانات سواء كان على وجه الشقاوة او السعادة مما يحتاج بتحقيقه الى مقام اخر وهذا الجملة الذي يلزم ويسلم من الانجذاب الذي يستدعيه شوق النفس الى الاغراض الحيوانية هو الانجذاب النفساني الى صورة نفسانية لا الانجذاب الطبيعي الى صورة طبيعية فان هذا غير لازم محاذكره ولا مسلم ولا بين ولا مبين وكيف وقد ذكر الشيخ الرئيس بعض كتبه ان المعنى الشاسع الذي ذكره اجلة الحكماء مثل افلاطون وفيثاغورس رمز وتمثيل وكلام ناموسي والغرض فيه الهيئات الرديئة التي تبقى النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فيعذب بها النفوس ويكون كانها في الابدان لم تكن بمخالطة ومجاورة وانطباع في المادة بل يتاثر ما من القوى البدنية واقتصار فعلها على البدن قال لان الاثار الرديئة اما شهوية بهيمية او غضبية سبعية فكان الاثار المكتسبة للنفس الشريرة ابدان بهيمية وسبعية فانها قوة ان النفس الشريرة الفاجرة يجعل بعد الموت في ابدان من هذه الهيئات الرديئة سبعية وبهيمية هذا ما ذكره والشيخ مع قوة ذكائه لم تيسر له في امر المعاد ان يزيد من هذا وحمل هذه الامور الواقعة يوم ينفخ في الصور على المجاز والتجوز والتشبيه دون الوقوع والتحقيق قوله مدبرة

فان الحكمة التي لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلابق البدن من الحاجة الى الاستكمال بعد اجابة الحكمة يقتضي وجود البعث اللازم من بلوغ كل ذي حاجة بحسب الطبع والجبلة الى حاجته ووصول كل ذي حاجة بغيته الى بغيته وجميع الاغراض والمقاصد الموجودة في هذه الدار منحصرة فيما هي الابدان ما هي ابدان كالاغذية والالبسة ونحوها او ما هي اجسام بما هي اجسام كالاحياز والاكنة والاوعية وليس فيها شئ من اغراض النفوس بما هي نفوس اغراضا ذاتية لها الا على وجه التطفل والعروض فان من هنا اد حصل طعاما او اكل غذاء او نكح نكاحا فالغاية في جميع هذه الافعال تحصيل صورة نفسانية موجودة في غير هذا العالم الطبيعي المحسوس والسبب فيه ان النفس امر غير محسوس ومعلوم بها وغرضها انما هو بحسب الجبلة امر غير محسوس فاذا كان كذلك فالحكمة تقتضي ايصال النفوس الغير البالغة حد العقل بالفعل الى علمها الصوري النفساني المنقسم الى الجنة للسعداء والنار للاشقياء وصولا لا يجابر ولا دوامها لابوادا وابدانها الطبيعية وهذه الابدان الكثيفة قشور ساقطة والحمولة الى الاخرة ابدان لطيفة والكل نفس قسط اخر من الكمال الذي اليه والعذاب عبارة عن التعوق عما اكتسبت النفس شوقا اليه ولم يحصل جناح يطير اليه او حصل جناحا للطيران الى غير ما اشتاقت بخوه وفيه تفصيل ستجده في الكتب الالهية والشرايع النبوية ان كنت من اهله قوله مدبرة والنور لا يتم بغيره اي نعم النور الحسي لا يتم الا بنور حسي وكذا النفساني بالنفساني والعقلي بالعقلي وليس كل نفس انساني بالقوة في مدة هذا الكون الى مقام عقلي بل رب نفس لم تصور غير الخيال ولا التشوق الى الجنة العالية والمبدا الفعال تمامها بحصول ما هي قاصدة اياه منجذبة نحوه بحسب باطنها كما قررناه فلا تعجب كل العجب من ان هذا الكمال العظيم اذا لم يحصل لها مادة الكون في هذا البيت الجامع وقراءة هذا

الكتاب المزبور والروح المنفوش فيه سر العالمين وصورة النشاتين فكيف يحصل لها من يرجوم الى فعلة البهايم والحشرات وصيرورتها حمارا او كلبا او ثعلبا او غرابا او عقربا قوله مدبرة ولا يرتقي من الصفاتي العصامة الى الانسان بل يجذب من الصفاتي الانسية الى الصوامت فيقع المجرم من هؤلاء بعد ارتقائه من المسارات الى الحقيقة الانسانية وجوز والعكس وذلك من هبوط النفس اليها وليعلم ان الكل من الارتقاء والانحدار وجها صحيحا ووجها فاسدا فالوجه الصحيح في الارتقاء عبارة عن استكمالات الصورة الكلية في المادة الانسانية الى حد الناطقة بعد على مرتبة الحيوانية وما دونها واما الوجه الصحيح في النزول فهو هبوتها الى مادونها الهوى وحشرها في القيامة في صورة ما يغلب عليها من مبادي الهيئات الرديئة واما الوجه الفاسد فيهما جميعا فالشايع المشهور وهو نقل النفوس من بدن الى بدن اخر في الصعود كما رآه طايفة من التناسخية وفي النزول كما يراه اخرون منهم وقد ذكرنا البرهان العام على بطلانهما وللابطال كل منهما بخصوصه برهان خاص ذكرناه في كتاب المبدا والمعاد قوله مدبرة والكل خلق ضياضي لما كانت الحقيقة الانسانية جامعة لجميع المعاني الموجودة في كل العالم بالقوة وفيه سر الخلافة ومظهرية الاسماء الالهية والانسان الكامل هو الذي خرجت فيه تلك المعاني من القوة الى الفعل على ما وعد به المتعدين والمقومين كل قوة منها محجوبة بنفسها اذا لم يسخرها الروح صارت بريدا للنفوس عاقرا فمتى وجدت من غير رياضة وتقويم غلبت على الرايض العقلي وخرجت عن طاعة الدين الالاهي وتكون حكم الانسان في حكم الحيوان العجم الذي وعد فيه تلك القوة مرسلا مهملا عن حكومة حاكم العقل والشرع بل يصير اضل كما في قوله تعالى او لئك كالانعام بل هم اضل لان كثيرا من الدواب والانعام يستعمل القوة العاقلة المنفصلة عنها مرتاضا من الاستعمال في اغراض صحيحة بخلاف من غلبت

فيه قوة من القوى السافلة وخرجت فيه عن طاعة الملكوت بالكلية فلم يستعملها العاقلة في طريق الحق بل العكس الامر فصارت تلك القوة مستخدمة للعقل مستعملة اياه في طريق الباطل ومثل هذا الانسان ظاهره على صورة البشر وباطنه على صورة الدابة او السبع او الخنزير او الكلب او الحية وما يجري مجراها حسب غلبة قوة من القوى السافلة او روح صفة من الصفات الرديئة فهذا هو المسخ بحسب المعنى واليه الاشارة في الحديث على النبي وعلى اله الصلوة والسلام في مقدمة الخوارج العلانية اعداء السيرة يلبسون جلود الكباش من اللين وقلوبهم كالذياب وهي في هذه الامة يوجد كثيرا كما وجد المسخ بحسب الصورة في بني اسرائيل كما قال تعالى فمسخناهم قردة وخنازير وقد بينا وجه ذلك وكيفيته بما لا يوجب تقاضا على قاعدة نفي الشايع قوله مدبرة ولكل باب منها جزء مقسوم اقتباس من قوله ولكل باب منهم جزء مقسوم محمل الشارع المجزية بالنسبة الى خلق واحد من الاخلاق الرديئة التي هي ابواب لدخول الجحيم والاية تاويل اخر وهو ان نفس الانسان كما علمت مجمع القوى العالية والسافلة بحسب القوى الفطرية كما لعليه كما قيل من الملائكة بعض القوى قراء والشياطين من بعضها والسباع من بعضها لان فيه كما اشرنا اليه جامعة جميع القوى ومظهرية كل الاسماء بالقوة كما في العقل البسيط كلها بالفعل عند التحقيق فجميع القوى اجزاء ذات الانسان بالقوة او بالفعل فاذا انسلخ انسان عن الفطرة وغلب عليه بعض القوى كما ذكرت فيه ملكة رديئة من الملكات تصور باطنه بصورة حيوان مناسب لتلك القوة مشارك له في تلك الصفة الذميمة وخرج باطنه من عداد القوة الى حد الفعل على تلك الصورة الذميمة وخرج بباطنه فاهي القيمة محشورا عليها وعلى هذه السبيل حال كل واحد واحد من الافراد الانسانية المنسلخة عن الفطرة المحشورة في صور حيوانات مختلفة الحقايق متبددة الانواع

بحسب تخالف الصور والصفات حقيقة ونوعا او بسبب تفاوت الاخلاق والملكات شدة وضعفا
فقوله ره والكل باب منهم جزء منقسم اشارة الى ان لكل صنف من اصحاب الحجيم مدخلا خاصا
منه وبه يدخلون جهنم داخرين وهو الحق قوة من القوى السافلة السافلة اياه الى الحجيم كما
فى قوله وجات كل نفس معها سائق اى محرك وشهيد اى مدرك وتلك القوة كانها
كانت جزءا من الانسان مضمنا فيه جملة فصارت منفصلة منجرة منه منفكة عن غيرها
من القوى بمعنى انسلال سائر القوى عن هذا الانسان الشقى واقتصارها على هذه القوة
الردية قوله ره سرية والكل مرتبة كبارها وساطها وصغارها ومن عجيب مذهبهم فى هذا الباب
كما مرت اليه الاشارة ان النفس عند كونها فى بدن الانسان بما فيه من الاستعداد التام
وما يتهيأ له من الاسباب الداخلة والخارجة لاجل تحصيل الكمال لم تتفق له ما تتخلص به
عن الوبال ويخرج حتى تعلقت ببدن النملة والدودة فحصل منه قوة الترقى الى العالم المفارق
العقلية والحق ان اتصال النفوس بعالم العقل بعد انسلاخها عن الابدان الانسانية لا
الابدان الحيوانات الخسيسة الناقصة الدنية غير معقول لانها كلما سفلت فى الصفات
الدنية كالنملية والدودية مثلا صارت ابعد عن المبادى العقلية فكيف ترجع الى العالم
العقلى وينقل بتلك الطريق اليها وقد صارت مغيرة وهى مشرقة وهذا مما يحكم به الفطرة
السليمة قوله ره والكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت لشبههم خلقا و
عيشة ذهبت هؤلاء الى ان كل نفس غير برية فانها تنتقل عن بدنها الى بدن شبيه الطباع
بالرذيلة الغالبة عليه حتى تتخلص من المادة فالذى رذيلته من باب الشهوات فتنتقل مثلا
الى بدن مناسب له كخلق الخنث والروغان للابدان الثعالب والكلاب وامثالها والمحاكاة

فاسد مبناه على انكار عينية الوجود وتحقق الاشد والاضعف قوله ره هذا مذهب المشرقيين
قال اقول اما عدم جواز النقل للمعادن والنباتات فلاستلزامه تعطيل النفوس المنتقلة اليها
عن اكتساب الكمالات اقول هذا التعطيل لازم فى النقل النزولى للنفوس عن هذا العالم كما
يستفاد مما ذكرناه مرارا مما ستذكره قوله وافاضل ومن قبلهم من الحكماء قائلون بالنقل وعالم
ان لاصحاب الشاسخ بالمعنى المشهور متمسكات الاول التشبث بكلمات الاوايل باشارات
الانبياء المعصومين عن الخطاء سلام الله عليهم اجمعين وبايات الصحيفة الالهية والاحاديث
النبوية كما ذكره الماتن والشرح عدة من كل منهما ومن الايات انصه قوله تعالى لقد خلقنا
الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين والجواب ما اشرنا اليه من ان المراد
فى الاكثر ههنا وقوع مقتضاه فى النشأة الثانية والدار الاخرة والمغالطة فى حمل ما ورد
من الكلمات والايات على الشاسخ من الغفلة عن تحقق عالم اخر عالم المادة وغير عالم العقل
فيحكم بعض الناس وهم الاشقياء والمتوسطون فى العلم والعلم بابدان كهيئات نفوسهم
فيكونون فى ابدانهم الاخروية المناسبة لاخلاقهم اعقابا كثيرة الى ان يزول عنهم تلك
الهيئات ثم يتخلصون الى عالم النورانية وابل العذاب منهم يتعذبون بالنار والحميم
والزقوم فى ابدان مناسبة لهوايهم وفواحشهم وبحسب كل هيئة ردية يكونون فى
العذاب فى بدن مناسب لها حتى يزول تلك الهيئة عن نفوسهم فينتقلون فى بدن
اخر بحسب هيئة اخرى او هيئات اخر وكذا حتى يزول عنهم الهيئات كلها ان لم تكن الجهل المركب
راسخا فى الغاية مقولة سبحانه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
اشارة الى ابدانهم الاخروية على الوجه المذكور لا كما زعمته الشاسخية وقدر الفرق بين

والصعبية لابدان الفرد واشباهها والحرص للخنازير والذى رذيلته من باب الغضب ينتقل
مثلا الى بدن سبع ونحوه كخلق التكبر والشجاعة للابدان الاسود والعجب للعظاء وليس والايذاء
للحيات والعقارب وهكذا فى ملكات الصناعات حتى انه ان كان الرجل رذيلته فى باب المعاملة
وهو قصار ينتاسخ فى بدن سمك وان كان صيادا فى بدن النوع الذى يصيده وهذا لا قائل
يحمل صدوره عن اساطين الحكمة والشريعة فى رموزهم والغازهم وهى امثال ضربوها لتكون
اقرب الى افهام العامة ولكون المرادر جوعهم وردعهم عن الرذايل فانهم اذا خوطبوا بالامر الحقيقى
من السعادة والشقاوة الاخروية ان لم تصور واذ لك اصلا هذا ما ذكره بعض اهل النظر
كالشيخ ابى على واترابه فى تاويل ما ذكره الاقدمون من الحكماء وما يوجد فى كتب الانبياء عليهم السلام
وقد علمت ان الجميع محمول على الحقيقة دون الرمز والتاويل قوله ره سرية ما يقال ان كل مزاج
يستتبع من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واجب الصحة انه لا شك ان كل مزاج بحسب جهة
وحدته وبعده عن التضاد يستدعى من الواهب الاعلى كما لا يناسبه صورة كان او نفسا بل
المزاج يحتاج الى حافظ يحفظه عن التلاشى قريب المرتبة الى كمال يستعد له وقد علمت سابقا
ان الوجود ذو مراتب متقاربة ومتفاضلة فى الشدة والضعف والكمال والنقص وما من
مرتبتين متفاضلتين من الوجود الا ويمكن ان يوجد بينهما اوساط كثيرة وجميع هذه المقامات
الوجودية متحققة اما جملة او تفصيلا وقد مر اليك كيفية استكمالات المادة الانسانية
من عدم الصورة المجاورة الى حد النفس وما فوقها وعلى هذا القياس استكمال المواد الناقصة
الصور كالنباتية والحيوانية وبالجملة القول بانه لا يفيض على شئ من المزاج نفسا حيوانية
الا على المزاج الانسانى الذى يفيض عليه فى الشهر الرابع نفسا ناطقة قول ردئ وعقد

النقل الشاسخ والنقل المعادى والثانى ان احتياج النفوس الى الابدان لانها ناقصة بالقوة و
لا شك ان نفوس الفجرة والجهال صارت انقص واخس مما كانت فى اوايل فطرتها فما يرجع
الى الابدان واشد انجذابها الى المواد لا كانت قوله ره الجواب ان هذه النفوس فى مبادى الفطرة
بهولانية فى كل البينات النفسانية والكالات العلمية والعملية الا انها فى مدة كونها فى البدن
تكتسب اخلاقا وعادات وملكات ردية وفاضلة فيصير بالفعل بعد القوة اما فى سعادة او
اخروية من جهة العلم والطهارة واما فى شقاوة اخروية من جهة اكتساب ملكات ردية و
اهوية فاسدة واعتقادات باطلة واعمال قبيحة وعلى اى حال يصير ذاته مصورة بصورة
ملكية او شيطانية ان كان اكتسابه من باب العلوم والاعتقادات او سبعية او بهيمية
ان كانت من باب العمليات كالشهوة والغضب وبالجملة يحصل للنفس وجودان وصورة
ثانية اما نورية ملكية ملذة او نارية شيطانية سوزية وسبب التاذى ان هذه الاخلاق الردية
والعادات الدنية كلها مولمة موذية فى الحقيقة وانما يقع التاذى بها والاحساس باذيتها
لاجل كسر الطبيعة وغور النفس فى شواغل الدنيا والافالعداوة والبغضاء والحسد والشقاق
والعناد واللجاج والشهوة والفسوق والعصيان لعصيان كلها نيرانات محرقة للقلوب مولمة
للنفوس معذبة للارواح وهذه النيرانات التى ظهرت شعلاتها وحرقاتها فى الدار الاخرة هى
بعينها موجودة الان فى نفوس الاشرار بحيث يراها ذو الابصار بعيونهم الباطنة وانما
يحس بها صاحبها لانها لا يمكن ان يدرك نحو وجودها وظهورها بهذه الحواس الظاهرة
والمشاعر المدركة ولا الشائم لها بمقابلاتها من العلوم والانوار بهذه الالات الجلية
السالمة الزاية الثالث ان الجهال والفسقة ربما قلت شواغلهم الحسية لنوم او مرض

كالمجردين فيقطع نفوسهم على الفور عنه وليس ذلك لاتصال النفس بعالم الملكوت فاذا
جاز ذلك للاشقياء حين كونها الدنيا وي وشواغلها الطبيعية فعند التجرد عن الابدان
وعدم الاشتغال بالفسوق والشهوات اولى فاين يتحقق الشقاوة والعقوبة لتتوعد
عليها في لسان النبوات فينبغي ان لا يقطع علاقة الاشقياء عن الاحرام بل يثقل نفوسهم
الى ابدان الحيوانات المعذبة جزاء لاعمالهم وعقوبة على افعالهم والجواب اما اولا فلانا لم نسلم
الاشقياء اذا حصل لهم في النوم وشهوته لاجل تعطل الحواس ضرب من الاتصال بالمبادي
وجبان يحصل لهم ذلك في الاخرة اقصى لجواز ان يكون نفوسهم فيها اشد اشتغالا عن
الملأ الاعلى كاعشيهم من عظايم الشدايد والاهوال باعشيهم لانهم المقيدون بالسلاسل و
الاغلال والمحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار المتغيرة قلوبهم في الطبع والرين المشار اليهما
في قوله تع فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
واما ثانيا فان هذه الدار دار العمل والاكتساب وعالم الحركة والسعي والتبعة والدار الاخرة
دار الجزاء والحساب وعالم العقاب والثواب والرابع ان العالم الذي فيه الالات والبلايا
والعذاب والالام والتقيصة هو هذا العالم العنصري المركب من الاضداد دون غيره من
العوالم لانه كثيفها واكدرها وادونها فينبغي ان تكون هي جهنم للاشقياء المردودين الى
اسفل سافلين ودركاتها التي هي ابدان الحيوانات بدارك لها المدركة للالام والاسقام
والسكرات الذائقة للموت والقتل كلما اراد وا ان يخرجوا منها اعيد وا فيها لتراكم جهالات
للاشقياء وزيادة اخلاقها بخلاف السعداء الذين لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ووقاهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة اشتغال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هو ابواب

الجحيم والكل منهم جزء مقسوم لغلبة الاخبيث نرعيه والهيئات العقلية المحمودة في نفوسهم و
اذا يشتغل نفوسهم الى ابدان الحيوانات فلا يبقون في الدنيا الا الموتة الاولى التي مضت عنهم
عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذب بالنار في نشاة لا يستلزم كونها احسن
النشات الاخر كيف وانه وردت نشاة اخرى يقع فيها العذاب للاشقياء والنعيم للسعداء
هي النشاة الادراكية الخيالية الصفي واللطف من النشاة الجرمانية لان الملتذ والمؤذي بالحقيقة
صورة غير محسوسة بهذا الحس الظاهري بل بالمشاعر الباطنية بتم الادراك ويبقى الالذاذ
والايلام وللان السكر الطبيعة وحدة يمنعان فيها فاذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف
الغطاء صار البصر حديدا والقرين عتيدا كما في قوله تع فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديد وقوله حكاية عن هذا الذي عتيد فجهنم الاخرة وان كانت اللطف من الدنيا الان هذا اشق
واصعب لكالها اد يرو اثر لزوال حدة الطبيعة وسكرتها ما ارتفع الشواغل الحسية عنه ومن
تامل في الاهوال التي قد يراها وينوهها الانسان عند النوم ليتقن ان عذاب الاخرة والمها
اشد وابقى لانها اشد استقرارا في النفس واوصل اليها من الحسيات التي مس ان
التعذب بالجهل المركب وغيره ان كان يتعلق الجوهر الروحاني عند التجرد فكيف يحصل من
مثل هذا التصور المجرد وليست معه قوة التخيل والجهل المركب منشاه المتخيلة ولا بد فيه
من تصورات وتصديقات مخالفة للواقع ومعلوم ان الفايض من المبادي العالية عالم
يكن سوا استعداد جوهري لا يكون الا مطابقا للواقع فموضوع التعذب ان كان جوهرا
مفارقا فلا تعذب له بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل عليه ما في الباب ان يقع فيه اخلاق
وملكات فانا نرى من هذه ادركي زالت بالكلية والاشوق الى ما لا تصور له بوجه ولا قصور

وقوة توهمه فلانا نرى للنفس لاشتهاء النفس اقصى وقد تضعف شهوات الحسية فكان حاله
حال من سكنت قواه فشال الغبطة من الرحمة الواسعة وان كان موضع التام الدعاء الانساني
فهو بعد حالة الموت وبعد مع فساده التصور والتذكر وان كان جسما اخر فلكيا كما ظنه
بعضهم او بخاريا وخانيا كما زعمه اخرون فقد بين فساد القسمين في موضعه ويلزم اقصى
عدم شاهد الاجرام او شاهد النفوس وكلاهما كما لان والجواب ان التجرد الواقع في كلام الشكك
ان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية والمثالية جميعا فليس الحال كذلك في ما سوى نفوس الكاملين
في العلم والعمل وان اراد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو الصحيح ولا فساد فيه لانا قد بينا
بالبرهان تجرد القوة المتخيلة والواهمة عن هذا البدن الطبيعي وهذا العالم فللنفس عند
مفارقة هذه النشاة ادراكات جزئية وحواس شاعرة من السمع والبصر والشم والذوق
واللمس ولها اقصى قوة محركة الا ان جميعها يرجع الى قوة واحدة هي المتخيلة الان فيرجع
اقصى قدرتها الى علمها الجزئي وهذه القوى الظاهرة كلها افعال واثار تلك القوى التي
كلها ترجع لذات النفس كما بينت عليه ولهم شبه اخرى غير هذه الخمسة يسهل دفعها على
من اعرف ما قدمناه من الاصول قوله قدس سره وصنع اكثر الحكما الى هذا قد مران غرض الحكما
المعظمين المقتبسين انوار الكلمة من مشكوة صحف الانبيا عم اشتمال النفوس الناقصة
والفاجرة في صورة الباطل على صور الجيوانات الناقصة وبهذا يمكن دفع الشاقض بين
مذهب افلاطن في اثبات التناسخ ومذهب ارسطو في منعه وكذا بين مذهبي ارسطو في
المنع والاثبات قوله قدس سره الا ان الجميع متفقون على خلو النفوس الانوار المدبرة عما في هذا القسم
اشكال عظيم سيما عند من لم يجوز التفاوت والتشكيك في النفاق كاتباع المشائين ومن

لم يجوز الاشتداد والتجدد في الجوهر كالمتقدمين وبيان الاشكال هو ان النفس اذا تجردت بالكلية
عن الكون في فارق الاجسام كلها وبينها وتعلقاتها فيصير عقلا محضا وهو بين العقل
والنفس مباينة ذاتية امتيازها بها بالفصول ولو ازمها كيف تعلقت احدها الى جهة
الاخر والله الانسان الذي نوع من انواع الحيوانات العنصرية المخلوق من الطينين
ثم ما مهين كيف جاز ربه السمات ونفوسها وبلغ الى منزل العقول والملائكة
المهيمين ولم يجز ذلك لنفوس تلك الاجرام العالية مع انها اقرب الى الطهارة والصفا
والنور والضيا وحل هذا الاشكال مما ذكرناه في رسالة علمنا بالحجاب عن اسالة سالها
بعض الاصدقا منها هذه المسئلة فليرجع الى هناك مع اراد قوله قدس سره اعلم ان النور
المجرد لا يتصور عليه العدم اه ان ههنا مقامين احدهما ان الجوهر المفارق بالفعل لا
يتصور عليه العدم وهذا امر متيقن بالبرهان لا شبهة فيه لاحد من الحكما وبيان ذلك على
وجه التلخيص ان كل ما يجوز عليه العدم فعدمه اما لزوال ما لوجوده يدخل في تحقيقه او
لوجود ما يضاده فيه كالضد فيضد الضد وشيء من هذين لا يتصور في حق المفارق
عن المادة اما الثاني فلان ما لا يقوم بمحل اصلا لا ضد له مطلقا واما الاول فلان اسباب
الوجود بالذات تكون اربعة الفاعل والغاية والمادة والصورة والمفارق لا مادة له و
لصورة بل هو بعينه صورة مفارقة فلا تعلق له بشيء منها حتى يكون زواله بزوالها اما الفاعل
والغاية القريبان فلجعلها وجوده فغير جايز الزوال لانهما ارفع من عالم التغير والفساد
فالجوهر المجرد بالفعل لا يتصور عليه العدم وثانيهما ان النفوس الانسانية غير قابلة
للعدم وهذا مما وقع الشك فيه والاختلاف بين العلماء فان الشيخ اما على سيننا

ذكر في رسالة المعاد ان النفوس الانسانية اذا فارقت فهي اما غير مستعدة بشيء من الصور المعقولية التي تقوم بها بالفعل عقلا فقد اختلفت الحكماء قبل اجسادها دون البدن واما الاسكندر الافروديسي المفسر كان يرى ان هذه القوة تبطل عند فساد البدن وعليه بأول قول ارسطاطاليس واما ثامسطيوس فانه يخالفه في هذا الطرف ويرى ان هذه القوة باقية بعد فساد البدن وعليه يأول قول الفيلسوف واختار الشيخ قول في هذه الرسالة قائلا ان هذا القول هو الصحيح وبه يأخذ ثم اخذ في تصحيحه بوجه لا يخلو عن مسامحة حيث قرر ان تلك النفوس بعادة عقلية ضعيفة يدركها بعض الادلة العامة وليست تشوى اي سعادة وشر وجود عقلي يحصل للقوة الهيولانية حتى تصير صورة لها بالفعل بعد القوة في ادراك ان الكل اعظم من جزئه او ما يجري هذا المجرى من الاشياء العامة والعلم لا وجود له واختار في رسالة اخرى قول الاسكندر وحكم بهلاك النفوس الساذجة والحق الحقيق بالتحقيق والتحقيق ان النفوس الانسانية كلها موجودة بعد بوار البدن كلها طابق عليه الشرايع الحقة الالهية فانقسام النفوس هاهنا لم يصر عقلا بالفعل ليس لها وجود عقلي وهو من المفارقين عن عالم العقل وان كان لها وجود متوسط بين العالمين وحوة غير عقلية والحكم بفساد تلك النفوس الناقصة الساذجة عن المعقولات كلها او المتصورة بالعقلية الباطلة مطلقا انما نشأ من عدم الاطلاع على تجرد القوة المتخيلة واثبات عالم برزخي بين العالمين ولا بعد ان يكون غرض الفيلسوف الاول فيما رواه الاسكندر عدم العقل بهلاك تلك النفوس بهلاكها وبطلانها العقلي وفيما رواه ثامسطيوس عدم العقل ببقائها بقاء ما كيوما ما الحيواني الخيالي فيكون كلا قوليه صحيحا لانه جميل القدر فالظن به بهتان يكون حسنا قوله قدس سره

فالنور المجرد موجد دايم فيدوم قدر ان انعدام الشيء بانعدام علته والعلة اما للهيئة والقوام كالمادة والصورة او علة للوجود والدوام كالفاعل والتمام والنفس صورة بسيطة فلا تعلق لها بشيء للقوام ولا تعلق له بمكانه بالموجب للاتمام فلنتهما دايمان لان موجبهما وغايتهما هو المبدأ اعني بلا واسطة او بواسطة ما بفيض عنه دايما وليس البدن وما فيه من المزاج وغيره علة موجبة لذات النفس ولا علة قابلية لها اما الاول فلان الشيء لا يوجب ما هو اشرف منه وهو ظاهر واما الثاني فلانها ليست ذاتها مقارنة له بل بحسب بعض قواه او افاعيلها الطبيعية بل نقول مزاج رأس ان الجسم كالبدن اذا فرض سببا فاعليا للنفس فهو اما ان يكون تلك ما هو جسم فلا يفعل فعلا مخصوصا والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك واما بما هو ذو قوة خاصة صورة خاصة او عرض فالقوة الجسمانية لا تفعل شيئا الا بمشاركة الوضع والوضع لها بالنسبة الى الماهية جوهر مطلق بري عن الوضع كله فلا تأثر للبدن وقواه في ذات النفس وجوهرها وحيث ايضا ان تكون البدن سببا قابليا سواء كان على سبيل التركيب كالعناصر للبدن او على سبيل البساطة كالنحاس للمصنم او للنفس ليست مطابعة فيه فلا تكون البدن مرصور بصورة اوجب شيء من الوجهين نعم صورة ما من قوى النفس او فعل من افعالها او مزاج جوهر عقلي وبهذا الاعتبار يكون امرا ما وانما ابحث عنها في الطبيعيات وكون البدن صورة لها اقصى محال كان كونها علة صورية للمجموع الحاصل منها بل العكس اولى بوجه سنشير اليه وكذا كونه غاية او علة غائية لها لان الغاية دائما اشرف من ذي الغاية فلا سببية للبدن بالنسبة اليها ذاتها وليست بينها وبين ما يحل فيه علاقة التضاد لكون حدوث الضد سببا لعدم ضدها ظاهر وليست علاقة التضايف بين

نعلق ج

ذاتيهما لامكان تصور كل منهما بدون الاخر بل بين عارضيهما او بين علاقة التدبر والتحريك فساد البدن انما يوجب فساد عارض النفس او فساد ما به حدث التدبر والتحريك والحق ان البدن مزاجه علة بالعرض لحدوث جوهر النفس وذاتها وليست علة بالذات كما ستعلم كيفيته قوله قدس سره وموت البرزخ انما هو لعطلان مزاجه اه قد مر سابقا بيان السبب الطبيعي الذاتي لموت البدن وبطلانه حيث بينا ان سبب الطبيعي اعراض النفس عنه الى نشأة اخرى لاجل استكمال لها وصيرورتها مستقل الوجود بالفعل بعد كونها ضعيفة الوجود بالقوة بناء على ثبوت الاستعداد في الجوهر وقد وقعت الاشارة منا اليه الى ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء والمذهب عند اصحاب النظر الحكمي والبيان في كون البدن علة بالعرض لحدوث النفس وشرطا لوجودها في ذاتها هو انه اذا حدثت مادة بدنية ذات كيفية مزاجية صالحة لان تكون آلة للنفس ومسخرا للقوى انما فلا بد ان يفيض الباري عليها جوهرا مفارقا وذلك لان تلك المادة وان كانت باستعداد ما لكن مستعدة لا لحصول صورة كمالية فقط كالهيولى بل انما لحصول صورة كمالية مع علاقة تدبيرية لها تكون صورتها محركة للقوى والمشاعر لافاعيل واخلاق وصفات مناسبة لها وتلك النفس الناقصة لا تتم كمالها العلمي والعملي الا بحصول جوهر مفارق فعال للصور العقلية والخيالية فلا جرم فاض عليها من المبدأ الاعلى ما فاض فيكون البدن له بهذا الضرب من السببية والقابلية فهو سبب اتفاقي بالعرض لحصول جوهر النفس على هذا الوجه الذي ذكرنا ومع انه استند عن مزاجه صورة مادية بالذات وجود المبدأ الجواد فاض عليه كلمة فعالة فوق ما يستند عن مزاج باب اللزوم والاستجرار ولهذا شبهوا البدن بشبكة تصطاد بها النفس المجردة الترس الطيور السماوية محبوسة مدة

في شباك الاجرام الارضية فبعد وقوع الطير في الشبكة لا يحتاج في بقائه الى بقاء الشبكة فاذا تقرر هذا فليس للاحدان يرجع وقول كلاهما ان وجود البدن شرط وعلة لوجود النفس فلك زوال الشرط لزوالها لانا نقول قد علمت ان البدن سبب بالذات لوجود النفس له ووجودها له لما لم يكن الا بوجود ما في ذاتها فاستلزم ذلك لهذا وليس وجود ما في ذاتها هو بعينه وجود ما في البدن على قياس الامر الحال في المحل حتى يستلزم زوالها على البدن زوالها في ذاتها فزوال استعداد البدن لوجود ما له لوجب زوالها عن البدن فقط لا عدمها في نفسها فهي باقية ببقاء المجرد

قوله قدس سره النور المدبر اه ان يتدنس بالشهوات والكدورات المادية ام لا وكل منهما اما ان يكون ساذجة عن العلوم الحقيقية فهذه اربعة اقسام الاول الجاهل المتدنس والجاهل الغير المتدنس والعالم المتدنس والعالم الغير المتدنس فالاول والثاني غير متخلصين الى عالم النور القدسي اصلا والثالث والرابع متخلصين اليه اما سريعا او بطيئا ولكل من الاقسام تفصيل وبيان يذكر في موضعه وكلام المصنف يدل على ان القسم الثاني من القاصرين هو العالم العقلي وليس كذلك بل انما ان يكون من الهالكين كطائفة الاسكندر الافروديسي ومن تبعه او من المتوسطين في ظلمات هذا العالم من الابدان الحيوانية كطيراه الشامخية او من المحشورين الى عالم الاخرة في الطبقة الوسطى او ما بين الجنة والنار كنفوس الاطفال جسما ورد في الشريعة كلها هو المذهب المنصور قوله قدس سره فكلما ازداد نورا وضوءا اه بمنع الزيادة اما بحسب الجوهر والذات واما بحسب العوارض والصفات والثاني هو المشهور بين جمهور الحكماء حتى المصنف وتابعيه ممن ينكر الحركة الجوهرية وقد مرت الاشارة الى اثباتها وليس الامر كما زعمته الطوائف ان نفس الفضل الخلق حاصل مع نفس ارذل الناس في الحقيقة

فصل في حدوث الارواح الانسانية

والجوهر والذات وانما التفاضل بالشياخ رتبة عن الغوام عارضة للحقيقة المشتركة وهذا هو الحب
ان يكون الوجدان الصحيح فان نفس ما فاق الكون بهن كيف يساوى نفس ما كان اودن منزلة من
البهايم والسباع والحشرات بل الحق ان النفوس بعد تكرر الافاعيل واكتساب الهيئات و
الاخلاق بصير حقايق متخالفة نورانية او ظلمانية والكل حقيقة درجات في الشدة والضعف
فالنفس بواسطة استعمال الفكرة في تحصيل التصورات الحقة والتصديقات اليقينية وهي
مرقبل الانوار العرضية الغير المحسوسة تصير جوهرا نوريا عقليا بعد ما كان بالقوة فيه ويقال
له العقل بالفعل كما بين لتلك التصورات والتصديقات عقلا بالملكة بعد العقل الهيولاني
الذي هو قوة صرفة عقلية صورة جوهر حسي بالفعل امن النفس فانها صورة بوجه هيولي بوجه
بالقياس الى العالمين كالبرزخ مثال هذه المراتب كالفحم الاسود فانه اولا صورة جوهر حسي ظلماني
وفي قوته ان يصير مادة جوهر شريف نوراني عند الحس وهذا كالعقل الهيولاني وادراره
مجاورة النار وتكرر التسخنات بمنزلة العقل بالملكة الحاصل من تكرر الادراكات وصيرورته
نارا صرفا بمنزلة العقل بالفعل المسمى بالنور القدسي فكما ان الفحم بواسطة تكرر التسخ وكثرة
المجاورة بالنار يصير جوهرا شريفا غير جوهره الظلماني الحسيس الكائن اولا فكذلك صورة
البدن المظلم وطبيعته يصير جوهرا عقليا شبيها بالعقل الفعال الكلي في قوله فيتخلص
الى النور المحض ويصير قدسيا بقدس نور الانوار اه اشارة الى تحليل النفس بحسب القوتين
العلمية والعملية فبقوله فيتخلص اشرعن الظلمات من الصفات الحيوانية كالشهوة والغضب
ونحوها اشارة الى الاول وقوله ويصير قدسيا اشارة الى الثاني وقد وقعت الاشارة الى
كيفية هذه الصيرورة في كلام المعلم الثاني حيث قال ملخصه انه اذا اجتمعت المحسوسات

الخيال

المختلفة الاجناس المدركة بانواع الحواس في القوة الحاسة الرئيسة ويحدث عنها رسوم المتخيلات
في القوة المتخيلة محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس فيحكم فيها النفس فيفرد بعضها عن
بعض احيانا ويركب بعضها الى بعض اصنافا من المركبات بعد ما كان يرتسم في القوة
الناطقة منها المعقولات التي هي جواهر عقول ومعقولات بالفعل وهي الاشياء البريئة
عن المادة ومنها المعقولات التي ليست بجواهر بل معقولة مثل الحركة والسبات وغيرهما
فان هذه ليست معقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل واما العقل الانساني الذي يحصل بالطبع
في اول مرة فانه هيولي في مادة معدة لان يقبل الترتيب مادة فليست هي معقولا بالفعل ولا بالقوة و
لكنها معقولات بالقوة وبكون ان يصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في ان يصير
مرتقيا نفسها معقولات بالفعل ولا انها في القوة الناطقة كفاية في ان يصير عقلا بالفعل
الا بشيء اخر يخرجه ويتمها من القوة الى تصييره بالفعل والفاعل الذي مقامه من القوة الى الفعل
هو ذات ما جوهره عقل بالفعل ومفارق عن المادة فانه بعض العقل الهيولاني الذي هو عقل
هو بالقوة شبيها بمنزلة الضوء الذي يعطيه الشمس البصر لان منزلته من العقل الهيولاني منزلة
الشمس من البصر لان البصر هو قوة وهيئة في مادة وهو قبل ان يبصر مبصرة ومرئيه بالقوة
وليس في قوته جوهر القوة الباصرة الترتيب العين كفاية في ان يصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر
الالوان كفاية في ان يصير مبصرة مرئية بالفعل فان الشمس يعطي البصر ضوءا يصله به وبمرئيه
الالوان ضوءا يصلها بهما فيصير البصر بالضوء الذي يستفاد من الشمس مبصرا بالفعل ويصير
الالوان به مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت كذلك بالقوة فكذلك العقل الهيولاني في قابه بتلك
الشيء المستفاد الذي منزلته منزلة الضوء من البصر يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل بالفعل

الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني وبه يصير ايضا اذا تركبت معقولة بالقوة معقولة
بالفعل ويصير الله هو عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة وفعل هذا العقل المفارق في العقل
الهيولاني شبيه بفعل الشمس في البصر فلذلك سمي العقل الفعال فاذا حصل في الناطقة عن العقل
الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي
هي محفوظة للقوة المتخيلة وكانت معقولات بالقوة معقولات اشر كلامه ملخصا وفي قوله
قدسيا بقدس نور الانوار رموز بتحقيق لطيف وسر شريف يحتاج بيانه الى بسط في الكلام
تركناه مخافة الاسهاب مع قصور الافهام قوله فيدركه والشوق حامل للذوات المدراكة
الى نور الانوار الشوق في النفوس كالميل في الطبايع فهو مبدأ حركة الهية تتميم الكل العقلي
الذي لها ان يصل اليه كما ان الميل مبدأ حركة الى تتميم كمالها جسماني للطبيعة وهذا بحصول ما
بناسب الغاية الاخيرة المطلوبة اولا كما بين موضوعه فالمشتاق واجد من جهة طالب من
جهة اخرى ومراتب الوجدان مختلفة كلا ونقصانا وبحسبها يختلف مراتب السعي والطلب
سرعة وبطوءا ومقامات القرب والوصول تماما وقصورا ولهذا قال فالتام شوقا تام
الجذابا وارتقاءا الى النور الاعلى قوله فيدركه ولما علمت ان اللذة قد علمت ان الوجود مطلقا
خير ولذيذ ومؤثر والخيرية ومايراد فيها كالغبطة والسرور كلها مفهوم واحد وهو عين
الوجود وهو عين النور والظهور لكن الوجود لما تفاوت شدة وضعفا كلا ونقصانا فكذلك
اللذة ومايراد فيها ولاشك ان اقوى الوجودات هو واجب الوجود والنور الغني الذي هو
وجود الوجودات ونور الانوار فكون اجل متبوع بذاته ثم بتبعه في الابتهاج والسرور ما
يتلوه في شدة الوجود والنورية كالمفارقات وبعدها مرتبة النفوس ثم مرتبة الطبايع

وهو السعادة الحقيقية ثم قال فحصول الانسان بهذه السعادة الحقيقية لا يتم الا باصلاح الجزء
العملي من النفس ثم سردا لكلام في بيانه كما فعله المصنف قوله قدس سره وما كان مدبر الصفيدية والعجانية
بهما ضروريا بانه الانسان كما انه مركب من حيث المادة البدنية من امزجة مختلفة وكيفيات متضادة
كذلك مركب من حيث الصورة النفسانية من قوى متخالفة متضادة كقوة الشهوة والغضب والوهم
والعقل والشهوة كالبهيمة والغضب كالسبع والوهم كالشيطان والعقل كالملك والناطقة جميعا
البهيمية بري قوة الشهوة بهيمية بالعقل وكذا بشابه قوة الغضب اذا اشتدت بعينها كالسبع
وسبعانيا وكذا قوة الوهم اذا تمكن في طاعة العقل وتسخيره كالمسخر بازاء الخلائق والاشياء
هي صورها المعنوية لا موادها الحسية فالكلب كلب بصفته وصورته لا بمادته وشكله وكذا كل البهيمة
والشيطان والملك في انها هي هي بحقايقها المعنوية لا باشكالها الحسية فاذا ثبت وتقرر
هذا فاعلم ان في بادئ الامر ان يوجد البهائم والسباع والشياطين ولا حاجة في عليين يحركه
وسخره الى ما استخدمها فان في فقدها بالكلية خلافا لمصلحة السفر واخذ الزاد فلابد للعقل
ان يسخرها ويستخدمها ويعاملها معاملة السلطان العادل مع المرة مرئ ورعاياه
مملكته ومدار بها مدارا الصوفي بالجملة الترتيب بان ينتفع بترابها ولا يتضرر بسبعها
المهلك لتحصيل حسن الخلق وسلامة القلب لينتهيا قلبه بذلك نور المعرفة فسلامة النفس
عن الرذايل بمنزلة صقالة المرآة وفيضان نور العرفان لها بمنزلة صورة المطلوب
وهذا هو الكمال الحقيقي والاول اعني السلامة المذكورة هي الوسيلة الى الكمال لا نفسه لانها
عدمية والكمال في الاعدام قوله قدس سره فاجود الاخلاق الاعتدال اي المتوسط بين
اطرافها وذلك لما ان كل واحد منها مع كونه مضادا للجوهر النفس مما لا بد منه ولا يمكن سلبها

بالكلية بل يجب على النفس استعمالها بحيث لا تفعل عنها ولكون لها ميل استعمالية على كل منها وذلك
بالتوسط فيها دون الافراط والتفريط لان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها والتفريط
في كل منها يؤدي الى الافراط في مقابله وبالعكس ورؤسا بين القوى ثلثة كما ان قوة الشهوة
يعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها وضعفها بالخمود ولكل منها
توابع فيصدر عن العفة السخا والحياء والصبر والقناعة والورع ويصدر عن افراطها الحرص
والشره والوقاحة والتبذير والخلاعة والريا وعن تفريطها التذلل والعجز والقنوط وغير ذلك
واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها وهو ان يقتصر انقباضها وانبساطها على موجب اشارة
العقل بالشجاعة فان مال الى طرف الزيادة يسمى تهورا وان مال الى النقصان يسمى
جبنا ويتشعب عن اعتدالها خلق الكرم والغيرة والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ و
الوقار وعن افراطها خلق الصلف والبذخ والاستشاطة والكبر والعجب وعن تفريطها الجبن
والمهانة والخساسة وعدم الغيرة وضعف الحمية على الاهل وصغر النفس واما قوة الفكر
فاعتدالها يسمى بالحكمة وهي بهذا المعنى غير الحكمة بمعنى العلم بحقايق الامور على ما هي التي زيادة
كانت مطلوبا لنبينا عليه والصلوة في قوله رب زدني علما ويصدر عنه حسن البدل
والتدبر وجودة الذهن ونقاية الرأي واصابة الظن والتفطن بدقايق الاعمال خفايا
آفات النفس واما افراطها المسمى بالجربزة فيصدر عنه المكر والخديعة والحيلة واما تفريطها
المسمى بالبلاهة فيصدر عنه الحمق والغباوة والجهل والانخداع فهذه هي اصول الاخلاق
ويحصل من تركيبها صورة الباطن كما يحصل من تركيب العناصر صورة الظاهر وانما معنى
حسن الخلق والعدالة هي المجموع بين اوساطها دون اطرافها فخير الامور اوساطها وكلا

طرفي الامور ذميم كان حسن الصورة الظاهرة واعتدالها في المزاج هي التوسط بين الكيفيات المتضادة
فاذا استوت هذه الاركان الاربعة اعني الثلثة المذكورة وقوة العدل بينها واشتملت وشاعت
حصل منها حسن الخلق وثمرة حسن الخلق الحكمة بالمعنى الاخر وهو رأس الفضايل وغايتها كما قال
الله تعالى يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واذا خرجت الاخلاق عن الاعتدال حصلت منها
اما مع تركيبها صورة اخرى بحسب الباطن غير الصورة كالصور البهيمية او السبعية او غيرها ظهرت
وبرزت يوم القيمة على الابصار وربما حصلت من تركيب الاخلاق المذمومة صورة في الباطن
لم يعهد مثلها في الدنيا كما في قرد يخيل بعض الناس على صورة يحسن عنده كما القردة والخنازير ولا
يكفر تزكية النفس من بعض تلك الاخلاق للتسلم عن العذاب وتنجو من سوء العاقبة حتى
يتزكى عن جميعها ولو تركت عن بعضها واجملت البعض دون القهر عليه يؤدي ذلك
البعض الى غيره فيصير مقهورا مستعبدا لها ولا ينجو الا من اتى الله بقلب سليم والسلامة المطلقة
لا تنال الا بالنجاة عن كل المؤذيات والمهلكات اشار الى هذه السلامة المطلقة بعبده واشار الى
مجامع الاخلاق واصولها بقوله قدس سره والاخلاص لمن لم يكبر اكثر همته الاخرة اي المراد منه
ان حسن الخلق وان كانت ثمرته وفائدته الحكمة والمعرفة لكن مفتاح حسن الخلق والخلاص عن
ظلمة التعلقات هو نور المعرفة فالعلم هو الاول والاخر لانه المبدأ والغاية بل كل واحد من
العلم والعمل عن التصفية والتحلية نسبتي بوجه بالاخرة في حصول الغاية الاخيرة التربية
الله المعرفة المحبة المطلقة كما لا يخفى كل منها يتسبب بالاخر لحصول الولد المذكر مثلا فكل نفس
كمون اقوى علما وانور معرفة كمون اشد خلاصا من ذمايم الاخلاق واكثر طهارة عن ارجاس
التعلقات وقوله واكثر همة في عالم النور كانه عطف بيان لقوله واكثر همته الاخرة قوله قدس سره

لا يخفى على ذوي البصائر ان مرجع اللذة الى الادراك ومرجع كل ادراك الى الوجود والحضور
وان الاجسام والجسمانيات وجود ومشوب بالعدم وظهور ما لم يمزج بالخفاء فكون ادراك الحواس
مخلوطا بالعدم وعلما بالجملة فلذاتها مشوشة بالمكدرات والمنغصات والموجودات وجودها
وجودا صوريا غير مشوب بالاعدام والامكانات فكذا حكم علمها ولذتها ولهذا قال قدس سره فلذته تزول
بقياس الى لذاتها آه رد على من زعم ان السعادة ليست الا الفوز باللذات الحسية والرياسات
الدنيا وبه وبما اظن فاسد ظهر فساده مما سبق والمذهب بينه وبدل على فساده ان كل واحد منها لا يخ
من تقايض جهة وتكدر ات شتى منها ما ذكره الشيخ ومنها غيره كتعقب الملال وانفعال النفس
وحدوث الملكات والعادات الرديه كقساوة القلب وضعف العقل وزوال الحمية والغيرة
الى غير ذلك مما لا يحصى مما فات واعظمها الحجاب عن وجه الحق الذي هو منبع كل سعادة و
خير الا ترى ان المتعاطي للذات الحسية المنهمك فيها كيف انقطعت عنه الالهامات الالهية
والملكات الروحانية كما قال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وفي اخبار داود ان ادنى ما
اصنع بالعالم المطيع للشهوة ان انزع عن قلبه لذة مناجاتي وعن نبينا عليه والسلام
ان الحكمة تنزل السماء فاليه عز قلبا فيه هم غير قد بين حقيقة ذلك لمن تامل حاله نفسه في
تحقق مسئلة شريفة يقر بها عين عقله النظري فانه مهما سعى في تحقيقها لم يتمالك له الوصول
الى كنهها الا قطع الهمة عن جميع العلايق الدنيوية والدواعي الشهوية ومعلوم ان ما خالطه
هذه النقايص ليست بمطلوب حقيقي ولا في نيله سعادة حقيقية بل حقيقته عين الغرور
وثباته قرين الدثور والبطور وما احسن همة مرضي بالانقص الادنى بعد ما في قوته و
امكانه ان ينال الشرف الاعلى وما من دابة الا وهو شانه طلب ما هو الاليق والاولى بها وكلا

والبلوغ الى اقصى غاياته الكمال في ذواتها وكذا غيره من الموجودات ما لم يعقها عائق وما علم ان السعادة المطلوبة للنفس من حيث انها جوهر عقلي لا يوجد في العالم الحسي بل لا يوجد افضل احوالها الا في العالم الالهي فلا بد لها من ان ينقض عن اذيالها غبار لذات هذه الدنيا بل لذات الكونين وتوجيه بوجه سره وقلبه الى وجه ربه الاعلى الاعلى العالمين **قوله** قدس سره و كل لذة برزخية انما حصلت بامر نوري الخ قد سبق ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وصورة الوجود في العقليات مجردة عن الملابس والاغشية غير مشوبة بالاعدام و النقايص وفي الماديات بخلاف ذلك بمعنى ان الكل صورة مادية لكونها متجددة الكون دائرة غير مستقرة الوجود وجودا صوريا عقليا ثابتا هو المقوم ايانا المحصل لذاتها المقرر لهويتها المتجددة في كل آن بزمان وجوده فيكون لذتها التي هي اللذة بالحقيقة امرا مقوما ذاتا او وصفا كلا ان وجودا تابعا لوجوده ولما كانت اثار الجواهر العقلية في هوية الانسان الطبيعي لكونه تام الحقيقة اكثر كان الالتذاذ به اكثر من سايرالمركبات والبسايط الطبيعية والعنصرية لكون حدث الس في اهل الزينة والجمال مرغوبا مشتهى دون المعرى منهم ان الانسان كما مر منقلب الهوية في درجات الوجود لان وجوده في اول الامر بالقوة ثم في مقام الطبيعة ثم في مقام الحس والمحسوس ثم في مقام النفس والمنفوس على مراتبها ثم في مقام العقل والمعقول على مراتبه وهذه اللذات المشتهية اكثرها حسية محضة او نفسانية ممزوجة باثار الطبع ولهذا يتعلق الميل المشتهى بادايل وجود الانسان الجميل دون ثوانيه واواخره سيما وقد يحدث فيها من ذوات الصفات ما يحدث في مقام النفس ويسري حكمها الى الظاهر وقد يجتمع هذه الشتات في شخص واحد طالب او مطلوب فيلتذ رجل واحد مع صحبته الاحداث

والغلمان

وهم الملائكة المهيمون والكل مع الافراد دون النفس بما هي نفوس سواء كانت انسانية او فلكية وبين تاوه في ادراك الحواس وفوقها بادراك الخيال والادراك مغرب عن الوجود لم يستبعد اضمحلال الموجود الاضعف في الوجود الاقوى وكذا من نظر في بداية وجود الانسان وترقيه في الاكوان المجوبة عن وجوده الجاذبة له الى ان بلغ مرتبة العقل النظري لم ينكر هذا المطاعن حقق لي في كل استكمال جوهري فناء وخلع ولبس غير مايوجد في المركبات العنصرية من الكون والفساد الذي منشأه التضاد والتعاند بين الصور المتفاسدة وبالجملة هذا الاتحاد ليس بمجرد التفات ادراكي واستغراق علمي كما زاده المتصوفة ومن يحذو حذوه ولا كانعدام تعين القطرة عند اتصالها بالبحر ولا كاختفاء نور الكواكب عند حضور نور الشمس كما زعمه بعض المتصوفة ولا بالحلول كما توهمته النصارى ولا بالاتحاد بهوية وهوية كما دل عليه البرهان المذكور في كتب الحكما كالشفا وغيره كما سيجيء **قوله** قدس سره وكانت الضنة مظهره اه اشارة الى بيان الفناء العلمي وهو غير ما عليه المكاشفون كما مر في المطارحات من بعض الناس اتصال النفس والاتحاد بالمبدع وقد برهن على ان الاتحاد حق الا ان يعتبر به حالة روحانية يليق بالمفارقات لا مايفهم منها اتصال جرم وامتزاج ولا بطلان احدى الهويتين في لامساحة وتوهم الحلول بعض بل لا مانع من ان اقول وهو ان النفس وان لم تكن البدن بانا حتى ان اكثر الناس نسيت انفسها وظنت ان هويات هاهنا البدن فلك لا مانع ان يحصل للنفس مع البارئ علاقة شوقية نورية لاهوتية تحكم عليها شعاع قيوم طامس يحجبها الالتفات الى شئ الخ بحث يشير الى مبدأ فانا اشارة روحانية فيستغرق الانيات في النور الاقهر

الغير المشاهر ثم **قوله** قدس سره فتوهم انه فيها اه هذا ليس بمجرد التوهم بل اتحاد النفس بحسب مقامها الطبيعي بالبدن الخ وحقيقي ثم انها بعد استكمالها العقلي تصير مباينة للبدن وقد مر ان النفوس الانسانية ذات درجات طبيعية حسية وخيالية وانها جسمانية الحدوث عقلانية البقاء وقد سبق انها بعينها هي الاثر المتحرك الحساس المتخيل العاقل والسالم الذاتي السابق الغضباني المشتهي على الاكمل الاسر والمتولد النامي الجامع المايت بالذات لا بالعرض وقد مضى عليه برهة لكن لي شئ من مبادي هذه الصفات او اكثرها كما قال تعالى اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ويساقي عليه زمان ينفخ صفة هذه او اكثرها وهو ينقلب الى اهل سمرورا ولما حاز زمان يكون فناني مقام الحيوانية بحيث لا يعرف غير الاكل والجماع والحس والحركة ولا يكون له شئ من اثار العقل اصلا الا قوة بعيدة وقوة الشئ ليس بوجوده بل امكانه ووقتا بحيث يستكمل ويصير عاقلا ومعقولا فيا بحقيقة صار الكائن حيوانا كائنا ملكا عقليا لا بمجرد المجاز والتشبيه او بمجرد حقيقة عارضة بل بحركة ذاتية وانقلاب وجودي من نشأة الى نشأة فليحمل مثل ذلك فيما نحن بصدده **قوله** قدس سره ولا تقل ان الانوار الاسفهبدية يصير بعد المفارقة شيئا واحدا كل واحد من هذه النفوس اذا استكملت بالعلم والطهارة يصير عقلها المنفعل عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ومعركتها عقلا بالفعل انما حصلت فيها المعقولات الكثيرة عناصر المواد صارت معقولات بالفعل وكل معقول بالفعل قد كانت من قبل ان يتشرع معقولات بالقوة فهي الآن صارت صور تلك الذات الكاملة وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتشرع معقولات بالفعل وكل معقول بالفعل هو عقل وعاقل بالفعل بالبرهان المذكور في كتب الحكما ومعنى النفس عاقلا بالفعل ليس هو غير ان

المعقولات صارت صورا لها على انها صارت بعينها تلك الصور كما افيم عليه البرهان والمعقولات
التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل ان يصير معقوله بالفعل ليس وجودها بهذا الوجود العقلي
بل كان وجودها وجودا حسيا تابعا لسائر ما يقترن بها فهي مرة مع باب الاين ومرة مع باب الكم
والانفعال ومرتبين هو معقوله متى ومرة ذات وضع الى غير ذلك من مقولات الاجناس المختلفة
واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعاني وصار وجودها وجودا اخر
ويفهم معانيها عاريا عن المفهوم منها اولا مثال ذلك الاين مثلا فالمعقول من الاين ليس بجزئي شيئا
من الاين الذي في الخارج من التراجم وغيره وما هو موجود من الموجودات الطبيعية والعقلية الا
ويمكن ان يحصل صورا لتلك الذات وكلما حصل لها صورة يصير هو بعينها امرا غير تفاسد فعلى
حسب كثرة المعقولات للذات العاقلة بالفعل تكون وفور جمعيتها وشمولها لتلك المعاني
وحصولها صور الذاتها فبهذا الوجه تكون العقول بصيرورة الذات الاحدية العقلية كل الاشياء
والبرهان متحقق عندنا على ان كل بسيط الحقيقة كالواجب جل ذكره يجب ان يكون كل الاشياء
كما ذكرناه في موضعه وقد نقلنا من اقوال المعلم الاول للفلاسفة ما يدل على ان العقل البسيط
متحد بالمعقولات كلها او كثيرا منها وقال الفارابي في بعض تصانيفه اذا حصلت الصور
العقلية في العقل فبصيرورتها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد هو شبيه مادة او موضوع
لها وتكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل وهو شبيه مادة وموضوع
للمستفاد والعقل بالفعل اذا صورة لتلك الذات وهو شبيه مادة فعند ذلك يتم الصور
في الانحطاط الى الصور الجسمانية ومع قبل ذلك ما كانت بترقي قليلا قليلا الى ان يفارق
المواد شيئا فشيئا بالخلع المفارقة متقاضلة فان كانت الصور التي هي في مادة اصلا ولم

تكن لا تكون في مادة اصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود فبالحري
ان كان الكمال في هذا الطريق صيرورة ما هو الانقص للان يشبه الانقص المخلع وهو العقل
المستفاد ثم لا يزال يحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى مادونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك
الى الطبيعية ثم لا يزال يحط الى صور الاكثفات الترسي احس الصور في الوجود وموضوعها احس
الموضوعات وهي المادة الاولى فاذا ارتقى من المادة الاولى رتبة الى ان يرتقي الى تلك الذات
ثم الى ما فوق ذلك حتى انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى اول رتبة الموجودات المفارقة وبعده
العقل الفعال وهو مرجع العقل المستفاد الا ان صور الموجودات هيهنا لم تزل ولا تزال على
ترتيب غير الترتيب الذي يحصل في العقل بالفعل حتى ان الانفس فيه كثيرا ما قدم على الاشرف في
ترقيها الى الاشياء التي هي اكمل وجودا فالعقل الفعال يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل
على عكس ترتيبها الحدوثي في العقل المنفعل انتهى كلامه مخصصا والغرض منه زيادة الاستبصار في
صيرورة الاشياء الكثيرة موجودا بوجود واحد كصيرورة الابجر المحموله والمعاني الكثيرة من الاجناس
والفصول موجودا بوجود واحد في بعض الهويات العينية مع كونها انية متقررة الوجودات في
غير تلك الهوية وهذا المطلب يتوقف اثباته على تحقيق الوجود وكونه ما يقبل الاشد والاضعف
وكون ما هو اقوى وجودا فهو اوسع دائرة واقوى حيطة واكثر اثارا فاذا بلغ الوجود النفسي الى
مقام العقل الفعال صار هو بعينه الا تعدد في العقول الاكمل عما لا نقص فيه فيكون عقولا كثيرة
في رتبة واحدة مع الكون فاذا رفضت نفوس كثيرة بلغت الى درجة عقل واحد مع العقول الكثيرة
صارت كلها عقلا واحدا مع غير تفاسد ولا انفكاك ولا تجدد حال في العقل الفعال بل كما
قيل في القوس "تعين بودكز هستي جداشد" اي عين بنده نه بنده جداشد قوله قد سبق في

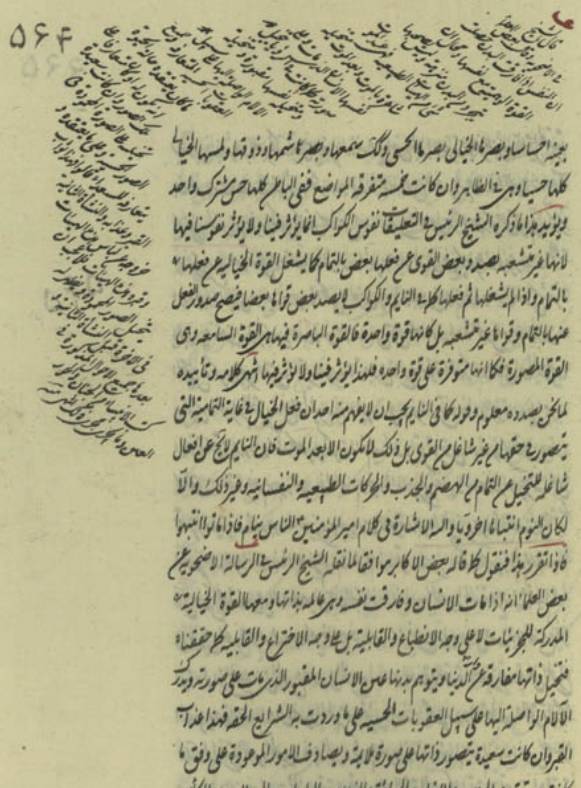
الشيئين لا يصيران واحدا الا بهذا مسلما ما يكون الوحدة مع جنس تلك الكثرة التي كانت
كما ان يصير شخصان شخصا واحدا او نوعان متباينان نوعا واحدا واما اذا كانت الكثرة
مع باب الوحدة مع باب اخر فلا كصيرورة معان مختلفة موجودة بوجود واحد شخصي او
اشخاص متعددة متحدة في معنى واحد عقلي او تحت حيطة وجود عقلي واعلم ان صيرورة
نفس انسانية متحدة بالعقل الفعال او بالصور المعقولة لها بعد صيرورتها عقلا مستفادا
فمذهب كثير من محققي الحكماء كفرفوريوس في المقدمين ومكاشفي الصوفية كابي يزيد وذو النون
من المتأخرين والرئيس الفارابي في بعض كتبه والشيخ الرئيس في كتاب المبدأ والمعاد الا
انه طعن فيه في سائر كتبه وتبعه المصنف لان المسئلة غاية الغموض ولذلك قال في الشفاء وما
بقي من ذوات النفس بصيرورتها بالمعقولات فهو مما يحتمل عندي فاني لست افهم
قولهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم
يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا فيصير
الشيء الاول الشيء الثاني بل الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك
فليتطر كيف يكون وتمام الكلام في ابطال امثال الشقوق التي ذكرها المصنف ههنا ثم قال و
اكثر ما هو بين الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم بما قال
محلله شعرية صوفية يقتنص منها النفوس ويغرها على التخييل ويدل اهل التمييز كتبه العقل
والمعقولات وكتبه النفس المشهورة وقال الشيخ في الاشارات في حقه قال ولعمري ان مذهبه
هذا مذهب محقق ببرهين عليه ليست مقدماته ليست من باب المخيلات الشعرية ولا ضيق
العبارات على بيانه كما هو حقه صارعوا منه لانكار العقلاء وغرضا لسهام الطعن منهم

فصلا عن الفاتحة والیه الاشارة بقوله کل من علیها فان ویبقی وجه ربک ذی الجلال والاکرام فانظر
الان الی احسن الانسان وشرفه وبعده مراقبة معراجه والی انحطاطه درجاته سافلة وکلهم تردون
فی المحسوسات مردودون الی اسفل السافلین ثم الکاملون فی العلم والعمل الذین اخذوا وعملوا
الصالحات مرتقون منها فانهم الجوهر غیر ممکن وهو جمال الاحدیة والوجه الباقی قوله قدس سره بحیث
یصیر مظاهرا لانوار الشمس المتشخص والمعلول والناقص یکون مظهر للطبیعة والعلة والتام
من حیث المغیر والمهیئة وکل واحد من هذه مظهر لمقابله من حیث العینیة والوجود لان العلة تام وجود
المعلول والتام للشیء هو ذلک الشیء مع امتیاز علته وکذا حکم الطبیعة العقلیة للشیء بالقیاس الی هویته
الجسمانیة وبالجملة کل من العلة والمعلول مظهر الاخر بوجه اخر وکذا الحق والخلق لان وجود الحق وجود تام
کامل یتشعشع منه جمیع الموجودات الخلقیة فیکون مظهرا لها وملک الوجودات متحدة مع الهویات
المسماة عند العرفاء بالاعیان الثابتة التی تتشعشع رائحة الوجود کما مر مع ذلک صور
علمیة موجودة فی العلم معدومة فی الخارج ولها الحکم والاثر معروفة الاشیاء فهی اقصی مظاهر
ومرایا الوجود والحق قال الشیخ العارف فی الخاتم الفصوص الادریسی من کتابه فعالم الطبیعة صور
فی مرآة واحدة فی مراتب مختلفة وقال فی الفص الابرهیمی ان کان الحق هو الظاهر فالخلق
مستور فیکون الحق جمیع اسماء الحق سمعه وبصره وجمیع نسبه وادراکاته وان کان الخلق
هو الظاهر فالحق مستور عن غیره فالحق سمع الخلق وبصره ویده ورجله وجمیع قواه کما ورد فی الخبر
المشهور وقال الشارح القیصری الحق من حیث الوجود المضاف الی الموجودات هو عین الموجودات
الخارجیة والاعیان مرایا الوجود الحق وما یظهر فی المرآة الاعین وجود المرئی وصورته فالوجودات
المسماة بالمخلوقات صور تفاصیل الحق والاعیان لهذا اعتباران اعتبار انها مرایا للوجود الحق

والممکنة

واسمائه وصفاته واعتباران وجود الحق بصیر مرآة فما لاعتبار الاول لا یظهر فی الخارج الا الوجود المتعین
بحکم المرایا المتعددة بتعدد ما یکون اذا قابلت وجهک مرایا متعددة یظهر صورتک فی کل
منها فتعدد معنی هذا لیس فی الخارج الا الوجود والاعیان مع ما لها معدومة فی العین ما شممن
رائحة الوجود الخارجی وهذا لسان الموجد الذی علیه الحق وبالاعتبار الثانی لیس فی الوجود الا الاعیان
ووجود الحق الذی هو مرآة لها فی الغیب بحکم الاحدیة وتحقق العزة وسرادقات الجلال وهذا لسان
یرکب علیه الحق الخلق واما المحقق فلا یزال یشاهد المرآتین مرآة الاعیان ومرآة الحق بلا غیر انفکاک
واعتبار اشهر قوله قدس سره وقهر العالم الاعلی غیر مفسد لما ذکر ان النفوس عند اتصالها بالانوار
القاهرة تبقی فی لذة وعشق مستغرق ابدا وهنا وهو انها کیف تکون فی لذة وسرور مع
کونها مقهورة مسلوبة تحت ابدی قهر الکبریاء فاقول ذلک بان قهر العالم الاعلی غیر مفسد لما هو
تحت جبلته وکذا کل حال لما هو مرتبط به من جهة الکمال والتمامیة والوحدة لا من جهة الکثرة والغیریة
والغیرة فان حصة الشبانیة والحیوانیة اللتین وجدتا فی الانسان تحت قهر القوة العاقلة لا
یفسدان بهذا بل هما یستکملان ویتمامان بالعاقلة لارتباطهما بها من طریق المعلولیة والارتباط لا یحصر
لشیء المقوم لما بقویه ویتمم لا حصة الشبانیة والحیوانیة یوجدان فی غیر عالم الجمعیة الانسانیة فانهما یمکن
ان یتفسدا ویتعدما من جهة المبانیة والمضادة مع بعض قواه وکذا حکم صور الاسطقسات الموجودة
تحت قوة طبیعیة یکملها ویتممها وحکم الموجودة مبانیة لها مضادة ایاها والما هو بالجملة
القهر الموجودة للعالی علی السافل فی هذا العالم قد یکون مفسدا وقد یکون مکملا واما القهر الموجود
فی العالم الاعلی فلیس ان لا یکون الا مصلحا مکملا لا مفسدا اصلا والکلام فیه یحتاج الی التفصیل
وبسط یؤدی الی التطویل قوله قدس سره مقدسة بقدس الله آمنه فیه اشارة الی ما ذکرناه من

الغنا الکونی للنفوس ارفع الانبیاء حتم نبل مقدس مقدس الله قوله قدس سره مظهرا بعض
البرازخ العلویة اه هذا الصور المثاریة المعلقة الخارجة عن الاصقاع قابل لان یفعل فقط والفاعل لهذا ان کان
قوة نفسانیة منغمسة بالمادة تخرج الاشیاء الی التخصص من الوجود فاعلا ان کان قوة مجردة عن المادة موادا
کانت متعلقة بها او متعلقا بعالم الاشباح ودون عالم المواد فتخرج الاشیاء الی التخصص فی مظهر
من هذا العالم لاستقلالها فی الوجود لان المستقل فی الوجود مستقل فی الایجاد والاختراع طلاقا وحسبما
شاء اراد ونحن قد ابطلنا فی غیر هذا الموضع قول بعض العلماء ونقدر وصفه الشیخ الرئیس الشفاء به بشبیه
ان یکون مخاوره وصف قاصر بانه لا مجال فی الکلام حتی ذکر ان النفوس الغیر الکاملة العلم تتعلق
ببعض الاجرام الفلکیة ویصیر موضوعا للتخیلات التی هی لامانع من ان یکون بعض النفوس البشریة مرتبتها
مرتبة النفس المدبرة لبعض الافلاک وبعض اخر مرتبتها مرتبة النفس التی فلکها فوق ذلک الفلک او
تحته فیتشکل بشکل عیسی علیه السلام فی الفلک الرابع ومریم فی الفلک السادس قوله قدس سره وانما یجاد المثل القوة
علی ذلک اعلم ان تحقیق هذا المقام حتی تحقیقا یکمل اثبات المعاد الجسمانی بلا کلفة ومشقة بیان ذلک
ان النفس کلما انهبک فی تجلیها العاقلة التی استفادة المعقولات وکانت لها ما بالفعل صرفا الی البدن
کذلک بحسب قوتها المتخیلة وافاعیلها الخیالیة صرفا محتاجا الی المادة البدنیة کما علمت مناسبا فالنفس
اذا فارقت البدن وحدت القوة الوهمیة المدرکة للمعانی الجزئیة والصور الحسیة باستخدام الخیال
والمتخیلة فلها ان یدرک هذا انها وبملک القوة امورا یکون صورا لعلم الخیال اعنی وجودها العینی
وذلک لجمعیة قواها فی قوة واحدة هی الخیال وعدم تشعبها واشتغالها بما یورده الحواس مرایاها
المختلفة وعدم استغراقها اتحاده بدن البدن الطبیعی وما یشوشها عوارض لهذا الوجود الطبیعی
العنصری المتجدد السائل فاذا صارت قواها کلها قوة واحدة هی قوة التصویر والتمثیل صار تخیلها



بمنزلة احساسا وبصرا الخیالی بصرها الحسی ولذلک سمعها وبصرها شمها ذوقها ولمسها الخیالی
کلها حسیا وهی فی الظاهر وان کانت خمسة متفرقة المواضع ففی الباطن کلها حس مشترک واحد
ویؤید هذا ما ذکره الشیخ الرئیس فی التعلیقات نفوس الکواکب انما یؤثر فیها ولا یؤثر نفوسنا فیها
لانها غیر متشعبة بصدد بعض القوی عن فعلها بعض بالتمام کما یشغل القوة الخیالیة عن فعلها
بالتمام واذا اشتغلت ثم فعلت کلها التمام والکواکب لا یصدد بعض قواها بعضا فیصح صدور الفعل
عنها بالتمام وقواها غیر متشعبة بل کانها قوة واحدة کالقوة الباصرة فیها والقوة السامعة وهی
القوة المصورة فکانها متوفرة علی قوة واحدة فلهذا یؤثر فیها ولا یؤثر فیها شهر کلامه وتمایده
لما نحن بصدده معلوم وظهر کما فی الشام بحیث لا یلزم منه احدان فعل الخیال بغایة التمامیة التی
یتصورت حقها مع غیر شاغل من القوی بل ذلک لامکان الابعد الموت فان النائم یتخیل عن افعال
شاغلة للتخیل عن التمام من الحصر والجذب والحرکات الطبیعیة والنفسانیة وغیر ذلک والا
لکان النوم انتباها اخرویا والیه الاشارة فی کلام امیر المؤمنین الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا
فاذا تقرر هذا فقول کلما قاله بعض الاکابر موافقا لما نقله الشیخ الرئیس فی الرسالة الاضحویة عن
بعض العلماء اذا زالت الانسان وفارقت نفسه وبعد علمه بذاتها ومعها القوة الخیالیة
المدرکة للجزئیات لا علی وجه الانطباع والقابلیة بل علی وجه الاختراع والقابلیة لکم حققناه
فتخیل ذاتها مفارقة عن البدن وبتوهم بدنا من الانسان المقبور الذی مات علی صورته وبدرک
الالام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة علی ما ورد به الشرایع الحقة فهذا هو عذاب
القبر وان کانت سیئة یتصور ذاتها علی صورة قابلة ویصادف الامور الموجودة علی وفق ما
کانت یعتقده من الجنات والانهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العین والکاس

بالعين فهذا ثواب القبر فلك قال القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي
هذه الهيئات وعذاب القبر قوله ما ذكرنا هو والنشأة الثانية خروج النفس عن هذا عالم الهيئات وصيرورتها
كما يخرج الجنين من القوار الملكي كما قال سبحانه كما بدأكم تعودون اول مرة وهو بكل خلق عليم قوله يدبر
فيستحضر الاطوار كلها بتسلسله الانسان وشبهه بدار الجنان فهو يحضر عنده وبوجوده لما علمت
ان وجود الخيالي هو بعينه وجود الحسي والفرق بين الوجودين الان وما دامت النفس مشغولة ٥٦٥
بالبدن متعلقة به بشيئين احدهما ان الاحساس تابع لمصادفة مادة الحس امر اغار جاعة و
التخيل هو كون وجود امثال المتخيلة صورة لا توجد في خارج القوة المدركة والثاني ان المحسوس
بها اقوى واظهر من المتخيل له في التأثير الذاذ وايلاما وفي الاخرة يرتفع هذان الفرقان بل امور
الاخرة اقوى وجودا واشد تحصيلا لكونها اتم بساطة واقل تفرقة في المواد فهي كالقلب وهذه
كالقحالة والقشر نعم موجودات هذا العالم وجودها المادي غير تصورانها ولهذا لا يترتب على
تصورها ما يترتب على وجودها العيني وموجودات الاخرة وجودها العيني وجودها الصوري الادراكي
فبعظم اللذة في اللذة منها وبعظم الالم في المؤلم منها قوله يدبر سره وذلك الصورة انما محلها نفسنا
قال بعض المحققين من الاسلاميين ان استناد الانسان بالصور الملذة من حيث انطباعها
في الخيال والحس لا من حيث وجودها خارج فلو وجدت من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا
لذة ولا يلتفت المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة قادرة على اختراع
الصور سيما هذا العالم الا ان صور المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة
فلذلك لو اخترع الصور العجيبة غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها بغاية لذته لانه ليس بصير
مبصر الكالنوم فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الحاسة كالقوة على تصويرها في القوة

شيء هو اصل هويته ومهيته سائر الامور المساوية بالفصول والاجناس هي توابعه ولوازمه الخارجية المحتاج
اليها بوجه في التكون المادي الخارجي واذا وجد النفس الناطقة كانت الصورة بعينها كانت ذاتها بذاتها اتحادا
وجود ذلك اللوازم وخاص الجميع من حيث المهية لانه مصداق محل معانيها كلها ومنها ان هذه البدن
وتشخصه بالنفس وان تبدلت اجزاؤه في مدة العمر كذا لو تبدل هذا البدن ببدن محسوس بالقياسة
مع وحدة النفس فهذا ذاك بعينه من حيث الصورة النفسانية وهذا ليس هذاك من حيث المادة فلكل
العقلاء مساوق ومنها ما قررنا وحققناه في ان قوة الخيال جوهر مجرد عن مادة البدن ومنها ان
الصور الخيالية ليست منطبعة في الخيال بل قائمة به قيام الشيء لفاعله لا قيام الشيء لقابله ومنها
ان الصور المرئية بالذات انما هي موجودة غير منطبعة في مادة خارجية ولا في آلة البصر خلافا من
الابصار ليس بخروج الشعاع الى شيء خارج عنه ولا بانطباعه في العين ولا بإضافة النفس الى ما في
الخارج بل بالشاهدية حاصلة للنفس فالنفس هي عالمها بالشراق مع المعقول عند سلامة الآلة وتحقق
الشرائط والاضافة الاشراقية انما تقع مع النفس لا ملك الصورة الادراكية النورانية فالى الصورة
المادية الخارجية المظلمة الذات كطرف المقصد ولا فرق بين الابصار والتخيل في هذا العالم الا بثبوت
الاحتياج الى الآلة الجسمانية او المادة الجسمانية في الابصار وعدم الاحتياج اليها في التخيل واما عند
خروج النفس من هذا العالم وسلب هذا البدن عنه فالقوة الخيالية اعني حافظة الحس المشترك و
قد زالت عنها جهة القوة والنقص والآفة وصارت تامة الحفظ والفعل كون بعينها ابصارا
الابصار والسمع والذوق والشم واللمس من غير افتقار الى تعدد آلات خارجية مختلفة وبصير
انها ادراك المشتهيات والقدرة على ايجادها امرا واحدا حاصلا عن قوة واحدة هي جوهر
النفس الحيوانية الخيالية ثم ان النصير جل على ان الشيخ الغزالي وغيره من اهل الحكمة الرسمية لم يحصلوا

مسئلة المعاد الجسماني واثبات الصور المقدارية موجودة مشهودة لمن في مادة ولا متعلقة بمظهر من
هذا العالم انه قال بعد فقرة الموسوم بالمضنون على غير اهله بهذه العبارة لعلك تقول بعد اللذات
الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة لا يدرك الا بالقوة الحاسة والمتخيلة وبعد القوى الجسمانية
لا يتصور ابدا عنها الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
فارق الروح الجسد انخنث الاجزاء واضمحلت القوة الخيالية والحسية فكيف يسهل انها تعالى
ان يبدل بمثلها من حشر الاجساد ويجيل روح النفس على الجسد وليس يقوم على استحالته برهان حقيقي
بل الامعان يوضح لبعض الاجساد السمعية تخيل النفس واحساسها بعد الموت والقيامة ولعلها
ذكره الاوايل في الدلالة على استحالته ليس برهان يحقق والشرع قد ورد به فيجب تصديقه ودليل
انه ليس برهانا عند الفلاسفة ذلك ان افضل متأخري الفلاسفة ابو علي بن سينا قد اثبت ذلك في
كتاب النجاة والشفاء وقال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت
وحكى ذلك عن عظماء ملته اذ قال ما يجاذف مع العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذا يدل على انه شاك في
هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالا عنده لما وصف قائله بانه لا يجازف بل اي
مجازفة يريد على القول بالمحال اشهر مما ذكره اقول فعلم من حاله وحال الشيخين ابي علي وابي نصر
وهو المشار اليه بانه لا يجازف انهم لم يتجاوز نظرهم في اثبات المعاد الجسماني الا زيد من ان
يكون بعض من اجرام هذا العالم موضوعا لتخيلات الصورة الموجودة لهذه النفوس الغير
الكاملة لا غير وهذا مذهب المقصد الثاني عشر الذي ذكره وبيد ورحوله سيما في التلويحات حيث صرح
بذلك الان المذكور في هذا الكتاب اقرب الى الصواب فبالحري بهذا الذي هذا الهدى ان كنا
لنهتدي لولا ان هدانا الله ولله الشكر وزان احسانه وكفا افضاله قوله يدبر سره ويخلد ون

فيها بقاءها لاقتهم مع العزائم والعظمات ٥ على الشيخ خلود نفوس السعداء والمتوسطين في نعيمهم ٥
متعلقاتهم وهم الاجرام الفلكيه غير فاسدة وفيه موضع خلل من وجوه الاول ان تعلق النفس بعد
المفارقة عن البدن بجرم سماوي باطل كما بيناه في كتاب المبدأ والمعاد واشرنا اليه فيما سبق الثاني
قد علمت ان الصور المستحضرة للنفس في الدار الاخرة ليست قائمة بشيء من الاجرام الخارجيه وهي
لا النفس مفتقرة في مشاهدة ما يحضر عندها من الصور الى امور خارج عنها كالمرآة ونحوها كما في هذا
العالم فان الحاجة الى الة وضعيه خارجيه كالمرآة متفرع على تحقق الحاجة الى الة جسمانيه طبيعيه
كالبصر وليس فليس الثالث ان اجسام هذا العالم وصورها فلكيه كانت او عنصريه لا بقاء لها
بعينها في الآخرة بل بحسب النوع لتجرد الصور المادية وسيلانها بتجرد الامثال وتوارد
الاحوال والاشكال بخلاف الصور الاخروية فانها محفوظة الوجود بحفظ المبادي الفعالة
البريئة عن جهات القوة والاستعداد ايا ما كان لما مر ان المتوقف على حدوث الحركات الانفعاليه
من المواد وتعاقب الامكانات لها كما حققناه في الرسالة المعمولة في اثبات حدوث هذا العالم
بتمامه فاذا كان الامر كذلك فلا معنى لتعليل ابديه ما في هذا العالم الاخرة ودوامها بدوام هذا العالم
المتجدد الدائر الباطل ٥ وقد مر ٥ واما اصحاب الشقاوة الذين هم اصحاب جهنم حقيقة اعلم
ان الله خلق جواهر النفوس مختلفة بالذات اصل الفطرة اما بحسب اصل الفطرة او باكتساب الفضايل والرذايل
فبعضها خيره نورانيه شريفة مايله الى الالهيات عظيمة الرغبة في الاتصال بالروحانيات
العقليات فهي معادها وبعضها كدرة خسيسة ظلمانيه شريرة مايله الى الجسمانيات عظيمة
الرغبة الاتصال بهذه الجسمانيات الكثيفة وبعضها متوسط بين الخيرية والشريرة ٥
واقعة بين العقليات والحسيات فالاولى هم المقربون واهل القدس عالمهم عالم العقول

والمعقولات

والمعقولات والاخيرة هم اصحاب الشمال والمحجوبون المتواكس الاذقان ودرجتهم درجة المطيع
السفلية والمتوسطون على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة كما اشار اليه الشارع وعالم
عالم الصور المقداريه الغائبه عن هذه الحواس المدبوره دون الاخرويه ومنهم السعداء واصحاب
اليمين واذا تقرر هذا فاعلم انه ذهب بعضهم كصاحب اخوان الصفا وغيره الى ان جهنم عبارة
عن عالم الكون والفساد والنار هي الطبيعة المحلقة للاجساد المستولية على الابدان والجلود
بالاذابة والتحليل والتبديل بدل كل ان الفقيه لها في اسرع زمان لولم يرد الغاذيه بدلها
كما في قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله واتقوا
النار التي وقودها الناس والحجارة وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فان
هذه الاجساد العنصريه لها طبيعة متصرفة فيها بالنضج والاحالة فحسبان النار المشار
اليها في القران الطبيعة السارية في الاجسام الحسيه سيما التي تحت السماء الدنيا وهما يؤكد
هذا الحسبان وان كان باطلا عندنا كما علمت فيما سبق ان الاكوان الطبيعيه كلها سائلة
زايله واقعة تحت فساد وبوطه سبيلا ٥ الطبيعة عليها بالتصريف والتحويل والتحليل وكذا
النفس ما دامت متعلقة بهذا البدن متحدة به تتاثر الطبيعة ذاتها وفي قواها الحسيه فانها
منفعلة عن تاثير تلك الطبيعة الكامنة بالاذابة والتحليل وتجفيف الرطوبات الصالحة ٥
الحاصلة للمادة الغاذيه شيئا فشيئا على الدوام حتى يؤدي الى الموت وكذا قوام النفس باثارة
حرارة الشهوة ونار الغضب فيها وكذا قوة لها باحداث الالام والحياة والاوجاع التي تنشاؤها
منشاؤها الطبيعة المحللة خلقها الله لمصلحة دفع المواد المفسدة على ان المصلحة في اصل وجود
الطبيعة واشغالها الحرارة الغريزة باستكمال النفس الناطقة للانسان ما دامت في البدن

بهذه التحولات والتقلبات تنقلب الى ابدة سرمدا فاذا ارتفع الانسان من هذا العالم الى
عالم التصور والتعقل خلص من عذاب الزمان اذ لا وجود للطبيعة في غير هذا العالم وقال بعضهم
انما تكون عذاب الزبانيه وسدنة الجحيم بحسب قوى الخاصة المدبرة للابدان الحيوانيه وكذا كون
ابوابها سبعة كابواب القوى الطبيعية المفتوحة الى جهنم البدن من عالم النفس فان اصل القوى
تشعبه من عالمها وهو مفتوحة لاهل الجحيم والناس وباب القلب مغلق على طبع الله على
قلبه ومن ذلك كونها موصوفة في القران بانها اسفل سافلين والطبيعة العنصريه فالجحيم
من الطبيعة قال في الباب الحادي والتسعين من الفتوحات اعلم ان جهنم من اعظم المخلوقات

يقال

وهي جهنم الله في الاخرة وبحسب جهنم بعد قعر بآخر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحوي على
حور وزمهرير يقضيها البرد على اقصى درجاته والحر على اقصى درجاته وهي اعلاها وقعرها
خمسين وسبعون مائة من السنين ومن ذلك دلالة قوله كلما خبت زدناهم سعيرا على ان النار
محسوسة فان صورة النارية لا تتصف بالزيادة والنقصان الا مركبة بالمادة الجسمانيه
لان حقيقة النارية لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها وانما تقبله الجسم المحترق بالنار الذي تتوجه
النارية وقيل معنى الاية كلما خبت بعض النار المتسلط على ابدانهم بواسطة خمود الشهوة والغضب
وبرد القوى المرضى اوهمنا زدناهم بعضا على المعذبين ولم يقل زدناها ان العذاب يتقلب في
بواطنهم من جهة اكتساب الملكات والامراض في نفوسهم وهو اشد من العذاب الحسي اذ قد
سلط الله في بواطنهم التفكر بما كانوا فيه من التفريط في جنب الله ويكون عذابهم النفساني
اشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على اجسامهم وعشاه نار النفس
الامارة بالسوء التي تطلع على الافئدة ومن ذلك دلالة قوله تعالى ان منكم الا واردها كان على

ربك حتما مقضيا ثم نجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا قال في الفتوحات المكية ما عرف معنى هذا
القول عرف مكان جهنم وقال النبي ٥ انقطعت ملائكة سكنت عنه وقال ما علم الله مكروثا منه هو الاوبر
ومن ذلك ان النار لا تقبل تحميد موحد وذلك الان نفسه علم التوحيد فصارت عقلا بالفعل وخارجة
عن مقام الحس والطبع كما قرر في حول بعض الائمة حيث سئل عن موم قوله تعالى وان منكم الا واردها جزما
وهو خاتمة ومن ذلك الاخبار الدالة على ان مكانها في هذا العالم الاسفل منها ما يدل على انها تحت
السماء الدنيا كما روي في حديث المعراج انه رأى في السماء الدنيا ملكا خازن النار وفتح ابوابها
من طرق النار ليتنظر اليها حتى ارتقى اليه من فتحاتها وشررها وما عن يساره من الباب وكما روي عن
ابن عباس ان النار تحت سبعة ابحر مظلمة ومنها ما يدل على انها في البحر كما روي عن ابن المؤمنين
انه سئل يهوديا اين موضع النار كما تكم قال في البحر قال ما اراه الا صادقا لقوله والبحر
المسجور وروي انه في التفاسير ان البحر المسجور هو النار وكما روي عن رسول الله لا بر كتمن
بحرا الا فارغيا او معترفا فان تحت البحر نارا وكما اورده الثعلبي في تفسيره عن رسول الله
انه قال البحر نار وكما روي عن بعض السلف في قوله ويستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة
بالكافرين انه قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم يتشرفه الكواكب ثم يستوقد ويكون هو جهنم
وكما روي عن الضحاك في قوله تعالى اخرقوا فادخلوا نارا قال هي نار واحدة في الدنيا يعرفون
من جانب ويحترقون من جانب اخر والمنقول بينا هذا كثيرة وقد جاء الشبيه هذا في كلام الاولياء قال سفوا
واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يعذبون في طرطوس ولا يخرجون منها ابدا واما الذين هم على الصغائر
فانهم يعذبون في طرطوس ستة كاملة بعدون ثم يلقيهم الموج الى موضع
ينادون منه خصومهم يسئلونهم الانتصار على القصاص ليتجر الشر ورفان رضوا عنهم و

والى عبيدها الى مطاوس ولم يزل ذلك دأبهم الى ان برضى خصومهم فمنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة
يتخلصون من هذه المواضع من الارض ويستريحون من المجالس ويسكنون الارض النقية ومن
الاخبار ما يدل على ان بعض جهنم هذه الارض كما روى عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان
يخرج من ارض ضراء وقيل انه حضرت بقعة منها وبقرب منها حديث وادي برهوت المروي
عن امير المؤمنين قال البقاع الى الله تعالى وادي برهوت فمنه ارواح الكفار وفيه بئر ماؤه
اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال يجيء منه رائحة
برهوت رائحة فظيعة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وكما روى عن رسول
الله من حديث الكسوف انه في اثناء الصلوة للكسوف جعلت تتقى حرها عن وجهه يده وقوله ونشأ آخر
عن يمانه ويتخرج الى الله الى غير ذلك مما من الاخبار الدالة على كون نهاي هذا العالم والجواب عن هذه
الوجوه والدلايل كلها ان للكل من الجنة والنار نشأة اصلية هي نشأة عالم الآخرة ونشأة جزئية و
مظاهر كونية في الدنيا وسقر النار وحقيقتها هي دار البوار ولها مظاهر ومكامن في هذا العالم
فاذكر بعض الوجوه العقلية للدليل على اكثر من ان يكون لها كينونة جزئية وظهور اخاصي هذا العالم
وكذا ما نقل من الاخبار للدليل ايضا بيان لها مظاهر في هذا العالم واما النار الحقيقية فهي التي تشتعل
ويرورنا يجيء للاكل على الخلايق كلهم وظهور سلطانها هي الدار الآخرة حتى ما احاط بهم سرادقها
كما قال وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا لو تعلمون علم اليقين فهو الآن كامنة باطنة بارزة
والظاهرة هي مستورة الآن على اهل الكشف والبصائر وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة و
الذي يباشر الاحراق والتفرق حقا وحقيقة هو نار الهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن
الفكر والقياس لكنها مرتبطة بهذا المحسوس ارتباطا ومحل ناريتها الحقيقية دار البوار

لا دار الوجود وفانا الله وجميع اهل البقاء من شرها وخيرها يوم الدين قوله قدس سره سواء كان المعقل
حقا او باطلا الخ يظهر من هذا الكلام انه شاك في هذه المسئلة غير جازم ببطلان الشاسع وقد
علمت فساده من بعض نقضه والعجب من الغزالي انه حيث جوز حقيقة الشاسع لعدم حصول
الفرق عنده بين الشاسع وبين البعث فدليل على انه لم يحصل بعد معنى المعاد الجسماني بأتم لا
على وجهه ولم يحقق النشأة الآخرة للنفس والبدن جميعا حتى تحقيقه وذلك لانه بعد ما ذكر في
رسالته ان الفصل متأخرى الفلاسفة ابو علي جوز المعاد الجسماني بأنه لا بعد ان يوضع بعض الاجساد
السماوية لتحليل النفس واحساسها وحكى ذلك عن جمع غفير عنده كلا ما بهذه العبارة وربما
يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاراة والتنزيه والا فقد ذكر استحالة تشاسع الابدان
لنفس واحدة وذلك يجيء دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول ما ذكره ليس برهان محقق
فانه قال لو عاد جسد واستعد القبول لفاضت اليه نفس من ارباب الصور فان المستعد
يستحق بذاته قبول الصور فيؤدي ذلك الى ان نفيض النفس وتتعلق به النفس المستحق
فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال وهذا الذي ذكره لم كان يستحيل اعادة حشر الاجساد
لكنه دليل ضعيف اذ يجوز ان يكلف الاستعدادات فيكون بعض الاستعدادات مانعا من
المفارقة الموجودة من قبل حشر مخصص بتدبيرها والاحتياج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت
في الرحم نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان ولو اختص بكل واحدة
منهما نفس ليس اختصاصه بالحلول فيه لكن لمناسبة بينهما في الاوصاف فاذا جاز هذا التخصيص
في نفسين متماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا تو فرت على المستعد حقت المفارقة
المناسبة له لم لا يفيض اليه نفس جديدة فعلم ان منكر حشر الابدان لا برهان معه انتهى

كلام اقول قد علمت بطلان الشاسع بالبرهان عما سبق ان النفس مادية الحدوث وانها حالة في البدن
بعض قوابله بل الاتحاد به بحسب الطبيعة وعلة الفرق التام بين الشاسع والمعاد وعلة عدم
الحاجة في ذلك الى تجويز الشاسع اصلا فاشكر ربك وسبح بحمده فقد علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيما قوله قدس سره والصور المعلقة ليست مثل العالم الخ واعلم ان الصور الانسانية
بما فيها من المدارك والمشاعر من اكبر حجج الله على خلقه وادل شاهد على وجود العوالم الثلثة عالم
الحس والدنيا وعالم الغيب والاخرى وعالم العقل والمادر بما فيه من ابواب المشاعر الثلثة من الحس
والخيال والعقل اذ كل باب منها رو زنة الى عالم اخر ونحن قد اقمنا البرهان على وجود العالم
الاوسط وتجرده عن هذا العالم برهنة اثبات تجرد القوة الخيالية ومدركاتها وليس المراد عالم
اذ لا صورة له بالاصالة لانه العقل المضاف الى امر جزئي والاضافة ليست من الموجودات الاصلية
فظهر ان العوالم ثلثة قال الشيخ المكاشف محي الدين العربي في الثالث والستين من كتابه في معرفة
بقاء النفس البرزخ بين الدنيا والبعث ان البرزخ حاجز معقول بين متجاورين ليس بمتبوع عن
احدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس وليس الا الخيال كما يدرك الانسان
صورة في المرآة ويعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه ما يراه في غاية
الصغر لصغر المرآة او الكبر للعظم ولا يقدر ان ينكر انه ادرك صورته ويعلم انه ليس المرآة
صورته ولا بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما
تلك الصورة وابن محلها وما شأنها فهي منفصلة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة الاثر
سبحان من الحقيقة بعجزه ضرب المثال ليعلم ويحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو
من العالم فهو بما فيها اجهل واعجز والله حيرة ونهيذ لك على ان تخيلات الخوادق واللطف

معنى هذا الذي قد حارت العقول فيه وتجوزت عن ادراكه الى ان بلغ تجوزنا ان العقول على هذا تهيئ
اولا فان العقول لا بقطعة العدم المحض وقد ادرك البصر شيئا ما ولا بالوجود المحض وقد علمت
انه ليس شيء ما ولا بالامكان البحت والى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته و
فيرى الاعراض صورا قائمة بانفسها يخالطها ويخاطبها احيانا واحاطة ارواحا ولا يشك فيها و
المكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في نومه والميت بعد موته كما يرى في الآخرة صورة
الاعمال يوزن مع كونها اعراضا ويرى الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه
بعين الخيال اعني حال اليقظة واما في حال النوم فبعين الخيال قطعا قال بعد ان ذكر
الناقور والصور وصف الصور بالقرن النوري وبعده قرنا فليعلم ان الله سبحانه اذا
قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية حتى كانت والعنصرية او دعها صورا احدية في
مجموع هذا القرن النوري بجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور انما يدركه
بعين الصور التي فيها في القرن وبصورة وقال في الباب الخامس كل انسان في البرزخ مرئي
بكسبه محسوس بصور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة النشأة الآخرة والحد بقول الحق
وهو يهدي السبيل وقال القصد في الباب الثاني وثلثمائة منها ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة
والتحقيق ان الارواح المدبرة للصورة كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة لاعيانها
مفصلة عند الله في علمه كانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة في المداد فلم تتميز لانفسها
وهي متميزة عند الله مفصلة فاذا كتب القلم بالوح ظهر صور الحروف والكلمات مفصلة بعد
ما كانت مجملة فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذه الارواح الاجسام المركبة وما سوى الله صور العالم
اي عالم شاء كان روح الكل كالقلم والقدرة الالهية كالبيض الكاتبة والارواح كالمداد في القلم

والصور كما نال للحواف في الجمع فتفع الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها قيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذا حجر وكل ذي روح وهائم الاذ وروح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من يقول ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومنهم من منع ذلك والكل راجعون بيشهد الرسالة ذلك والطريقة الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية فواي صورة شاء الصور البرزخية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او فرس او انسان على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه السذاجة والبهيمية فروحه روح حماره به عرف اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذلك كل صفة ندعو على اكتسابها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو الحامل الصفات والحامل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسواك فعدلك اي عند تمام النشاة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صور الارواح فنسب اليها كما ذكرناه وهو عينه عندالله فاستارت الارواح بصورها ثم اذا فارقت هذا الموادفطايفة من اصحابنا يقول ان الارواح تجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصقيل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا على اربع فرق فطايفة منهم قالوا الامتياز بعد المفارقة كما لا امتياز مياه الاودية اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طايفة بل يكتسب لجارة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بها اذا فارقت كما ان ذلك للماء اذا كانت في الاوعية امور يغيرها عن حالته الاولى لونه او طعمه او رايحته فاذا فارق الاوعية صحبته ذاته ما اكتسب من الصفة وحفظ الله عليها ذلك الهيئات المكتسبة والتفاوت في ذلك بعض الحكماء وطايفة قالت الارواح المدبرة للابدان مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصورة التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وذلك الموت وهو المعبر عنه ثم

بعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما في الدنيا والى هذا اشهر خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واعلم يا اخي ان ذلك الجسد برحمته ان الجنة التي يصل اليها المراهق في الاخرة هي مشتهاة لذلك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها فانت فيما انت عليه على الحال التي انت عليها ولا تعلم انك فيها فان الصورة تحجبك لتلك فيها فاعلم الكشف الذي ادركوا ما غاب عنهم عن يرون ذلك المحل ويرون من كان في روضة خضراء وان كان جهنميا يرونه بحيث ما يكون فيه من الغوب زمهريرا وحرورا وما اعد الله فيها واكثر اهل الكشف في بداية الطريق يرون هذا وقد نبه الشرع على ذلك بقوله بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة اشهت كلمة الشريف والغرض من نقلها الاطلاع على المذاهب اي كيفية عود الارواح الى النشاة التي بعد الموت وكيفية وجود الصور البرزخية وما عاناها وعلى هو عينه عالم الجنة والنار بحسب الهيئة والتفاوت في تاكد الوجود وضعفه اعلم ان مختلفان والحق هو الاول فان نسبة الصور البرزخية الى الصور التي تكون عند البعث نسبة الناقص الى التام في الوجود ونسبة زمان الطفولية الى زمان الرجولية والية الاشارة في قوله القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالنفس ما دامت في القوة حالها كحال الطفل في المهد وما دامت في البدن كحال النطفة او الجنين في قرار مكين فقوله ثم بعث يوم القيمة الاجسام الطبيعية ان كان المراد اجسادا كالاجسام الكثيفة الدنيا وهي المستحيلة الزايلة الغير القارة فهو غير صحيح ويلزم منه مفاسد كثيرة منها الشاسخ ومنها غير ذلك مما يضيق المقام عن ذكرها وان كان المراد اجسادا اخرى مخترعة مكسوة للنفس مجتمعة بحسب ملكاتها واعمالها كما يرى لكل بدن منها انه بعينه البدن الذي كان في الدنيا اذا العبرة بوحدة النفس اذ بها متشخص البدن فبدن زيد مثلا في الجنة هو بعينه بدنه

الدنيا في الدنيا لكن كان رصاصا انقلب بالاكسير كورة جهنم ذهبا خالصا فان كنت تخبر عن اصل الذهب وسبع جهنم فقط هذا ذاك واذا اخبرت عن الطاقة واللمعان والنورية قلت هذا ليس بذاك فجوهر هذا العبد واحدة في الدنيا والاخرة وروحه هو الذي يحيا عليه من خير او شر محضر وما يدل على ان الروح في البرزخ والصورة التي معها كحال الناقص الى التمام فاقال الشيخ الاكبر في الباب الحادي والخمسون وثلثمايه من الفتوحات والموت بين النشاتين حالة برزخية تعم الارواح فيها اجسادا برزخية خيالية مثل ما عرفتها في النوم وهي اجساد متولدة عن هذه الاجسام العنصرية فان الخيال قوة من قوانا فاعرفت ادراجها منها او ما كان منها فاعلم ذلك وقال فيه ايضا فاذا فقدت القيامة المجازية الموت هذا الشخص المعين علمت القيامة العامة الكل ميت فان مرة البرزخ من النشاة الاخرة بمنزلة محل المراة الخبيثة بطنها بنشئة الله بشيا فشيا فيختلف عليه اطوار النشاة الاولى الى ان يولد يوم القيمة فلهذا قيل الميت اذا قامت قيامته اي ابتدا فيه ظهور النشاة الاخرى ما البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما بعث من البطن الى الارض بالولادة اشهر قوله قد سرد وليس لها محل الى زعم بعض الناس ان الصور المثالية اعراض قايمة بالقوة الخيالية كالوان الصور العنصرية اعراض تحل القوة العاقلة وكلا هما زيغ عن الصواب اما الصور المقدارية فلما علمت انها منفصلة عن الخيال واما العقلية فلما مر من اتحاد العاقل بالمعقول فالحق ان الحقايق المجردة موجودة في كل من العوالم الحسية والخيالية والعقلية ولها صور في كل العوالم المثلة وهي مجردة في الاخيرين مادية في وشان المادية التجرد والاشتمال والدثور والاضمحلال لانها في عالم الفناء والموت والزوال وشان المجردة البقاء والثبات لانها دار القرار فليل واذا حققت وحدة القوى الخيالية التي للنفس الكلية وهي المحيطة بجميع ما احاطه غيرها من القوى

الخيالية وجدت لها محل ذلك العالم وجدت تلك القوى مظاهرا واقول الذي عندنا ان تلك الصور لا محل لها سوا بالنسبة الى القوة المساوية او الى فوقنا لانها مقدارية مجردة عن المواد وانما هي قائمة بتلك القوى المجردة النفسانية فيما هو الخيال غير الحلول بل كل جوهر من جواهر الاذهان يكون له الاخرة عالما تاما في نفسه لا يشغل مع غيره من نوعه في دار واحدة مع انه يحضر عنده جميع ما يريده ويرغب فيه صحة من انسان وفرس واطعمة واشربة وحور وولدان وقصور وخدم وجنات وانهار وغير ذلك مما لا يلحظه عين ولم تسمع به اذن ولم يخطر على قلب بشر وكذا حال كل واحد من اهل السعادة دون اهل الشقاوة الذين قلوبهم اكنة عما يدعون فالعوالم هناك متشابهة لعدم الترتيب الوضعي لجري قهر البرهان المسلم وغيره الدالة على نفي شاهد الابعاد عن كل منها كعرض السموات والارضين من غير علاقة ولا مزاحمة ولا مماسة بل على ترتيب الملكات وبشهده المقربون وقد علم من هذا كون رب العالمين لان كل عالم ربانيّ عالم تام لا يعوزه شيء من الاشيا ولا يفتقر الى شيء خارج عنه وهو عين الملكة وبسطته فلا يفوته شيء وما ورد في الخبر في صفة اهل الجنة ان الملك يأتي اليهم بعد ان يستاذن في الدخول عليهم فاذا دخل عليهم ودفع لهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطب به من الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون فقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فتقال له فلان من اهل الجنة لشيء كن فيكون ومن لطايف وجدانا من كلمات اهل الحق في هذا المقام ما قاله الشيخ الاعظم في الفصوص بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام والعارف يخلق بالهمة فيكون له وجود في خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظه خلقه فتر علا على العارف غفلة عن حفظه عدم ذلك المخلوق الان كون قد ضبط جميع الحضرات

يتوهمون امرا وهو لا يخطر لهم خاطرا بل تكون امورا لا يتكون بين ايديهم وذلك اهل النار لا يخطر
لهم خاطر حوائج عذاب اكبر مما هم فيه لا تكون فيهم اولهم ذلك العذاب وهو عدم حضور الخاطر
فان الدار الاخرة تقتضي تكون الاشياء لكم حسا بحيث حصول الخاطر والهم والارادة والتخيل
والشهوة كل ذلك محسوس وليس ذلك في الدنيا الا من مر الفعل بالهمة لكل احد وقد كان
ذلك في الدنيا للغير الولي كصاحب العصى والعزايم بقرينة قوله قدس سره ومنها يحصل
ضرب من الجن والشياطين اه ان لكل من الارواح والنفوس صورة مثالية بل يحتمل ان يكون
لواحد منها صور كثيرة مختلفة على حسب اختلاف الصفات النفسانية واغراضها واختلاف
المظاهر والمواضع والازمنة وغيرها ويجوز ان يكون لكل من العقول المقصورة مثالية يليق
بها وكذا الملائكة النازلة بالوحي على الانبياء صور مناسبة لهم ومن هذا القبيل ظهور جبرئيل
وميكائيل وغيرهما للنبي بل مشاهدة جل ذكره في مثال يليق بعض تنزلاته لان ذلك العالم
على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة في كل طبقة منها انواع ما في عالمنا وفي بعض منها
يسكن قوم من الملائكة والاخيار وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين ولا يحصى
عدد الطبقات وما فيها الا الله وكل من وصل الى طبقة على وجه ما الطف براى واحسن
منظرا واشد صفاء وحبانه واعظم لذة وسرورا مما فقدها واخر الطبقات وهو اعلاها مشاهد
الانوار العقلية قرب الشبه لها وعجايب هذا العالم لا يحيط بها الا الله وللسالكين فيها مآرب
واغراض من اظهار العجايب وخوارق العادات كاظهارا بدانهم المثالية في مواضع مختلفة
في وقت واحد وفي اوقات واظهارها بريدون من المطاعم والملابس وكذا المبرزون من
السحرة والكهنة يظهرون من هذه العجايب في هذا العالم كرامة الجن وغيرها ولا يلزم ان يكون

ويهو لا يفعل مطلقا بل بدله من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق والهمه الاحاطة ظهر ذلك
الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا قال وقد اوضحت بهذا
سرا مما يزال اهل الله يعارون على مثوان يظهر وبين مسئلة ما سعلما احد في كتاب لا انا ولا غيري
الا في هذا الكتاب فهنيئا لمن فاز بقرائته وتأمل في الباب الحادي والستون وثلثمائة فانه بعد
ما ذكر الحديث المذكور وهو قوله فما شئ وهو انكر المنكرات بعموم غاية الطبيعة تكوين الاجسام وما
تحلها مما تحلو عنه ويطلبه بالطبع فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأة
الطبيعية بما عطاها العموم الا الانسان الكامل حامل السر الاعلى وكل ما سوى الله حجاب من الانسان
الكامل فاعقل وانظر في كل ما سوى الله وما وضعه الحق به وهو قوله وان من شئ الا يسبح بحمده
ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امر في العالم ولا نهيا ولا علاقة ولا تكوينا فاعلم وجعل
ذلك للانسان الكامل فيراد ان يعرف كلها فليتطهر في نفسه امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة
لسان ولا جارحة ولا مخلوق غيره فان صح له المضاهي ذلك فهو على بينة من ربه وفي كلامه فانه شمة
شاهد منه فان امر انهر اوشرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شئ او وقع شئ
شئ دون شئ وام بهم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد حل ولا يقع في كلامه فلم يقع في الوجود
عن امره بلا واسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر عباده على السنة
رسله وفي كتبه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى بارتفاع الوسايط لا بسهيل الاطاعة خاصة و
لهذا لو اجتمع الانسان في نفسه حتى صار شيئا واحدا نفذت همته فيما بريد وبهذا ذوق جميع
اهل الله فاطلبه فان يدا مع الجماعة وقد رئته نافذة اشهر وقارع الباب السابع تلا يجوه
فلا يزال الاخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في الجنان للشئ الذي يريدونه كن فيكون فلا

والتكاثف فاذا صارت تتحقق رقيقة القوام ظاهري كالهواء المتخيلي واذا صارت غليظة رديئة
كالغيم فانه قد يحصل بمجرد تكاثف الهواء نفسها بالبرد والهما الله المتعدد والانقباض والتشكل
باشكال يوجب لها سهولة النفوذ في المنافذ وبالجملة لها نفوس قوية وابدان لطيفة هوائية
او نارية فيقتدرون بها على اعمال شاقة ويكون نفوسها نارية شديدة بالفعل قليلة بالقوة
والانفعال لا يكون لها استكمال بالعلم والطهارة كالانسان المخلوق من الطين
وعالم العجز والرياضة والالام والعامات الموجبة للارتحال والترقي من نشأة الى نشأة فوقها
بهذا فقد علم ان للجن والشياطين وجودا في هذا العالم ووجودا في عالم البرزخ سواء ظهرت في
مظاهر هذا العالم او لم تكن قوله قدس سره وقد شهد جمع لا يحصر عددهم من اهل ورنداه قال
في الباب الحادي والخمسون من الفتوحات اعلم ان الجان من اصل العالم الطبيعي ويتخيل جليسهم
بما يجرونه من حوادث الاكوان وما يجري في العالم انما يحصل لهم من استراق السمع من الملأ الاعلى
فيظن جليسهم ان ذلك من كرامته بهم حتى ظنوا ولهذا ما ترى قط احدا جالسهم فحصل عنده علم
بالله جملة غايته ان يمنحه من علم خواص النبات والاحجار والاسماء والحروف وهو علم السيميا
فلم يكتب عنه الا علم الدنيئة الشراء ومراده من صحبتهم وهو صادق في دعواه فاسئله عن مسئلة
في العالم الا يجد عنده اصلا فرجال الله يفرون من صحبتهم اشد فرار امنهم من الناس فانه
لا بد ان يورث صحبتهم في النفس تكبرا على الغير بالطبع وازدراء بهم ليس لي صحبتهم قدم
وقد رأيت جماعة ممن صحبوهم حقيقة وظهرت لهم براهين على صحة ما صحبتهم وكانوا اهل اجتهاد
وعبادة ولكن لم يكن عندهم من جهتهم شئ من العلم بالله ورأيت فيهم عزة وتكبرا فلم يستهم
رؤية جدا لان اصلهم نار والنار كثير الحركة وكلما كثرت حركته كان الفصول اسرع اليه فلم يشد

لظهورها عندنا مظهر صقيل كالمرآة يحاظ فانه قد يرى مثل هذه الاشياء في محل مظلم غير صقيل
فكان سبب الظهور هو الصقالة والنورية لزم خلاف ما ذكروا نا قال المقصد ضرب من الجن والشياطين
اشعارا بان لهما نوعا اخر من الوجود والظهور كما سنشير اليه ولعل السبب في ظهورها اكثر من ظهرت
لهم ضعف نفوسهم وتعطل قواهم العمالة ورود مشقراتهم الدراكه سيما في المواضع المظلمة
والعمارات القديمة والصحاري القفرة وفي الحروب الهائلة وعند رؤية الاشباح المزرقة و
الاشياء السود المرعبة فان النفس اذا كانت مشغولة باعمال قوية وضعف اعمالها لقوة اخرى
والقوة المتخيلة قوية جدا فاذا عرض للنفس ضعف قل اشتغالها واستعمالها لسايل القوى
وانصرفت الى المتخيلة لقوتها ولذلك اذا كان الاشتغال بالحواس الظاهرة قليلا بسبب ادراك
الامور المدهشة المولمة فان النفس اذا وجدت في قوة لذة توجهت اليها واكبت عليها واذا
وجدالم توجهت عنها وانصرفت الى غيرها وفي ملك المواضع الخالية والمدهشة لا يتوجه النفس
للدهشة والحيرة الترجوضها بواسطة امور ادراك الامور الغير المألوفة لا يتوجه الى ملك القوى
الظاهرة الا قليلا فيرى حينئذ بانياب عالما وبلا ما حاجتها وكل ما يرى حينئذ فهو من ذلك العالم اذ القوة
المتخيلة من مظاهر ذلك العالم ومن جملة ذلك ما يراه من صورة الجن وغيره وكذا عند سماع الرعي الذي
لا يفهم منها شئ بالفاظ غير مألوفة او حصل للنفس دهشة وتحير وقفة وسكتة فاذا قوى انتقاصها
عن علائق القوى الطبيعية والبدنية الضعيفة واشتغلت بالمتخيلة القوى رأت ما لا يرى غيرها
وسمعت ما لا يسمع ورأت من الجن والمثل القائمة بانياب عالما ومزاجها وما يسمع من الحكايات
فهذا ضرب من وجود الجن والشياطين واما الوجه الاخر فهو كما قاله بعض الفضلا انه يحتمل ان يكون سبب
ظهور الصور الخبيثة في بعض الاوقات دون بعض ان يكون لها ابدان طبيعية ولها التخيل

فسئله على جليسهم من الناس وقال الله فيه ومن نفس الرحمن عنه بمجالسة الملائكة ومعهم الجلساء انوار خاصة
لا تحصل عندهم وعندهم العلم الالهي الذي لا مرية فيه فيزيد جليسهم بمزيد علم بالله دائما مع الافتقار
فمن اراد عز مجالسة الملأ الاعلى وليأنس بقلبه فليس بصحيح الدعوى فاتاه هو صاحب خيال
فاسد اشهر قوله قدس سره وقد جرب من امور اخرى ضيا ضنى انه يجز اهل الرياضات والمجاهدات
يدركون في اثناء خلواتهم ورياضاتهم اشباحا مثاليه قائمة بانفسها لا في محل مناسبة لمقاماتهم
واحوالهم فمنهم من يرى صور الجن والشياطين كالكهنة والسحرة ومنهم من يشاهد صور الملائكة والنبيين
على قدر صفاء نفسه واسعانه في الرياضة والمجاهدة واول ما يلوح للمكاشف ويظهر له
بعد ما تخلص من الصفات البهيمية والشيطانية وطابت نفسه وتنور باطنه لوامع نورية مثالية
مرة بعد اخرى وسفتح له باب الملكوت فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها تعين
في الخلوة والذكر والفكر والمراقبة والمحاسبة وبعرض عن المشاغل الحسية كلها فيتوجه باطنه الى
الله الحق فيظهر له الوجد والعشق والهيمان فيحوله تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه فيشاهد
الحقايق السريه والانوار العقليه فيحقق بالمعاينه والمشاهدة والمكاشفه ويخلع اخرى حتى
يتكون ويتخلص عن الكون ويصير ورود هذا الوارد له ملكه فيه خلع عالم الجبروت ويشاهد العقول
المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكليه من الملائكة المقربين والمهيمين في جلال الله ويرى الكروبيين
فيتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة فيجعله بها مستورا او يبدله
عنده جمال انيته فيخر مدهوشا والمحبوب هو نهاية السفر الاول وبعده ذلك له درجات
ومقامات كثيرة اكثر مما قبلها اذا رجع من المحو الى الصحو ليس ههنا موضع بيانها قوله قدس سره ان
العوالم اربعة اعلم ان اكثر المنتسبين الى العلوم الحقيقه فضلا عن غيرهم ينكرون عالمين

عظيما اعظم عالم العقول المستنيرة بجميع الحقايق الوجودية الموجده لما يرفرع طبيعي من انواع هذا العالم
والادانة صورة مفارقة وهويته عقليه ذلك العالم وقابلها عالم الصور المجردة المقدارية القائمة لا في محل
ومكان كما مر والجنة جنتان جنة العقل وجنة الحس واليه الاشارة في قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان
وما بعدان يكون قوله فيهما من كل فاكهة زوجان اشارة الى المحسوس والمعقول منها فالنفس الناطقه
المؤمنه لها نعيم بالجوهر العلوم والمعارف من طريق نظرها وفكرها ونعيم بالجوهر اللذات والشهوات
الحاصلة لها بالنفس الحيوانية التركيبية المركب العقلي كمن جلس في ضيافة سلطان وصحبته بهجة وسرور
داخلة في ارض ذات اشجار ورياض محضرة فيها فواكه وغيره باذن السلطان فان لكل طايفه
من هذه صورة بتمثل بها غير هذا العالم احد هما عقليه والاخرى حسيه خياليه لكن لا يخفى عليك انه ليس
للنفوس بعد مفارقتها عالم اخر غير عالم الصور البرزخيه اذ ليس بعد العقل وقبل القوة الخيالية
مقام اخر غير الاحد هما الاجب الاضافة والنسبة وهذه مرتبة الوهم وقد اشرنا سابقا الى انه ليس للوهم
صورة محسوسة فانواجه وكذا النفس الناطقة بما هي عقل ناقص مضاف الى الحس فاذا
جردت عن الحس والخيال بالكليه كانت عقلا صرفا منخرقة به فظهر ان العوالم في الاصل ثلثة كلها
عالم العقل وعالم الخيال والكل منها عالم طبقاته وجود وهمي حقيقي متاصل قوله قدس سره وصور
معلقة ظلمانيه وستنيرة فيها العذاب للاشقيا هذا الكلام دال على ان وجود الحجب كوجود
الجنة في ذلك العالم وبصور ما الظلمانيه يتحقق عذاب الاشقيا لا في هذا العالم بما يثقال ذرة منهم
في ابدان حيوانيه معذبة متنعمة كما يقول الشامخيه فهذا العالم انما عند المحقق وعلماء عندنا
يتحقق جميع مواعيد النبوة من شعير اهل الجنان وتعذيب اهل النار السيران بجميع اللذات
والالام الجسمانيه لان البدن المثالي المعلق او الصوري المجردي حكمه حكم البدن الحسي الطبيعي

اللحم ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة بل هو بعينه النفس الحيوانية لكنها مدركة في هذا العالم
بالات طبيعيه وفي ذلك العالم بالات شبحيه وقد مر الكلام في ان نشاة الجنة والنار كلتاهما
في الاخرة فان قلت ان كلام الشيخ المحقق الكامل محي الدين في الباب السابع والثمانين من
كتابه يدل على ان مكان جهنم هذا العالم تحت كرة الاثير وكذلك يدل على ان الجنة في السموات
من هذا العالم حيث قال فيه فاما كانت كرة الاثير واشعة الشمس يؤثر في المولدات العواكه و
المعادن بحرارتها نضجا ما في ذلك من المنفعه كانت رحمة مع كونها نارا لكنه من عرف نشاة
الاخرة وموضع الجنة والنار وما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لا كله من اهل
الجنان علم ان النار وان الجنة وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر فرض
الجنة فبحرارة النار حرارة في مقعر ارضها فكون صلاح ما في الجنة من المأكولات وهو لها كحرارة
النار تحت القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار وقد بينا ذلك في التنزلات الموصلية
اشهر قلت قد مر ان لكل من الجنة والنار مظهرا في هذا العالم ولهما اتم صورة بارزة يوم القيمه
وحقيقة هذا العالم الاسفل مرعالم الكون والفساد واذا كشف الغطاء وظهرت البواطن
وبرزت الكوامن هر بعينها صورة جهنم في عالم الاخرة وكذا بواطن الافلاك وما فيها هي
بعينها كظواهر طبقات الجنان واهلها في الدار الاخرة ومعنى قوله نضج فواكه الجنة من حرارة
النار التي مقعر الجنة ان علوم اهل الحق ومعارفهم وصفاتهم بصير نضجها حاصله برياضات
طبايعهم وقرايحهم الوقادة فعلومهم وكلمهم تصعد من اصول نشاة افكارهم الى العالم
الاعلى السماوي لطيفة خاصة طيبة من شوب الاعراض وخلط المفاسد كما في قوله اليه
يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ومثل كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها في

السما توتي اكلها كل حين باذن ربها بخلاف علوم اهل النفاق فانها بنية فجة خبيثة ممزوجة بالمعاصي
والمضار غير صالحة لان يعتنى بها اهل الجنة او يتكلموا بها كما في علوم العارفين ولطائف فكارم
الزنديق الحقيقة الاخذية والفواكه لاهل الجنان وليست الا تلك علومهم الخبيثة واراؤهم الرديئة
منتسبة على اصول صحيحة منورة لتتجه صالحة كما قال الله مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من
فوق الارض ما لها من قرار وانما ذكرناه بجمل لما فيه من التعجيب هذا حيث فاعل الشمس والقمر
كلها في النار فتفعل بالاشياء هنالك ما تفعل ههنا سفلا وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل حما
كما بالعرض وان اختلف الصور الاثري ارض الجنة مسكا وهو حار بالطبع وطافية من النار والنجار
الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزيل ما فيه من الحرارة
الطبيعيه لانه معفن والحرارة بجعل المتعفنين في الاجسام القابلة للتعفن قوله قدس سره وح
هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين اه ذهب بعض الناس الى ان الجن والشياطين
نفوس انسانية شريرة لا يمكنها العروج الى عالم السما فتبقى تحت كرة الاثير مسلوبة القوى والآلات
مع اشتياقها الى اللذات الشهوات ودواعيها الشهويه والغضبيه من غير قدرة عليها فشانهم
حث بني الافراد الانسانية عليها وحاثهم النفسيه والتضليل والوسوسة لها بالتخييل والتمثيل
فكان هذا المذكور حقا يجب ان لا تكون ابدانهم الا مثالية اذ لو كانت ابدانهم من الاجسام الطبيعيه
كالادخنة وغيرها يلزم التناسخ وهو مستحيل كما ذكرناه على تقدير ان تكون ما ذكروه حقا لا يلزم
انحصار وجود الجن والشياطين في تلك النفوس الشريرة بل لها ضروب متعددة بعضها في هذا
العالم وبعضها في عالم الاشباح والمثل المعلقة التي طبقتها طبقة العنصريات لذلك العالم اذ لا
داعي للجن والشياطين الى مكوث السموات على انا لا نسلم ان لا مكون في الوجود نفوس ارضية

غلق جوان بحشر على صورته كما فى قوله تعالى يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجودهم بما كانوا يعملون
وقوله واذا الوحوش حشرت قوله مدبرة وفيها السعادات الوهمية يعنى عالم الاشباح والظلال
ان كون السعادة او الشقاوة وهميا ذلك العالم ليس معناه انها غير موجودة مع قبول اضعاف
الاضعاف ودعاية المخيلة ان ذلك مشروط بتعلق النفس بهذا البدن كما فى المنام مع حدة نفسه
الامر جدا وغلبة مرة السوداء عليها بل معناه انها ضعيفة التحقق والتاثير وذلك فيما بين الموت
والبعث فى نشاة القبر قوله مدبرة وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة تارة امثاليه
ووصفت بشهادة بالتجرد لانها غير قائمة بمادة ومحل بل مرتبطة بالنفس تعلق الوجود بالظل
الموجد فهى واقعة فى صقع من النفس فلكيته كانت النفس او انسانيه وليس ان النفس خالية
من ذلك الصور ما دامت فى البدن بالكلية بل الوجه ان نزل من ذلك الصور الى الصور الطبيعية و
لان تلك الصور موجودة فى ذلك العالم ما دامت عن النفس ثم تتعلق بها النفس كما فى قوله تعالى
كلا اذا بلغت التراقى وقال عليه السلام عشر وثلثمائة واحد من القوى كلها الترقى الانسان من قوى
الحس والخيال والحفظ والمصورة وسائر القوى المنسوبة الى الاجسام انما هى الروح خاصة بكونه
بوجودها واعطائها المجردة لذلك الجسم هى موجودة له وبعدمها منه بانعدام حولها عن ذلك
الجسم من ذلك الوجه الذى يكون عند تلك القوة خاصة فاذا اعرضت الروح عن الجسم بالكلية زال
بزواله جميع القوى والحيوة وهو المعبر بالموت كالليل بمغيب الشمس واما النوم فليس باعراض
كلى وانما يحجب الحيوة تحول بين القوى وبين اعمال ادراكها الحسيم وجود الحيوة وقوة الحس
والحركة فى النهار كالشمس اذا غابت السحب بينها وبين موضع خاص من الارض يكون الضوء
موجودا والحيوة وان لم يقع على ذلك الموضع تماما وكما ان الشمس اذا فارقت وغابت وجاء

الليل بدلا من النهار ظهر ما وجد فى الارض نورا ما اضافت به ذلك الوجه من تلك كذلك كان ههنا
تلك الروح اذا اعرض عن هذا الجسم الذى كانت حيوته به تجلى له صورة من الصور الذى هو البرزخ
وهو بالصاد جمع صورة فحيث به تلك الصورة فى البرزخ كما قال صنعة الموزمانه طير احضر
فذلك الطير كان الجسم ههنا حيث بهذا الروح الذى كان يحيى ذلك الجسم وكما تطلع الشمس اليوم
الثانى على غيرها فيستنير الموجودات بنور ما تلك الروح يطلع فى اليوم الاخر كما بانت الاجسام المبانية
فيحيى به فذلك هو البعث والنشر ههنا كلامه وفيه مسامحات كما وقعت الاشارة اليه هنا ما فليتبع
العبارة عن نادية المراد والافالشيخ اجل منه من ذلك ثم قال واعلم ان الصور اوجده الله
على صورة القرآن وسمى الصور برباب تسمية الشئ باسم مجاوره او سببه وكما كان هذا القرآن
محلا لجميع الصور البرزخية التى ينتقل اليها الارواح بعد الموت وفى النوم فيه سمى صورا جمع
صوره وشكله شكل القرن اعلاه واسع واسفله ضيق على شكل العالم ان سعة العرش من
ضيق الارض وينتقل القوى مع الروح الى تلك الصور البرزخية نوما وموتا ولهذا تكون
ذوالكه بجميع القوى سوا الشهر كلامه قوله مدبرة وبه تحقق بعث الاجساد انتهى اعلم ان الله
سبحانه خلق الوجود وقسمه عوالم كلها مرة دنيا وبرزخا واخرى فخلق الجسم المرئى الدنيا والنفس من
البرزخ والروح من العقل عن الاخرى وجعل الوسايط الحاكمة الناقلة لشئونات الانسان
فى عوالمه تلك الموت والنفخة الفزع والنفخة الصعق للارواح فاذا كان الانسان فى هذه
الدار كان الحكم فيها ظاهر الطبيعة الجسم وهو المشهور المباشر للافعال والاحكام و
النفس والروح مندرجتان فى وجوده مختفيتان تحت حجابه والامدادات متصلة بهما
بواسطته فاذا اتى الحق نقل النفس لدار البرزخ اماتت الجسم بواسطة ملك الموت ثم ينشأ

النفس فى البرزخ النشاة الثانية النفسانية صورا سر افليه ويكون هى المشهودة المباشرة للاحكام
البرزخيه والامدادات متصلة بها اولا وبالجسم والروح بواسطتها ثانيا اذ هى الظاهرة المصورة
بصورتها المناسبة لاحوالها ملكا تها فالبرزخ عالم مستقل بين عالم الدنيا والاخرة يعمر دار
القرار بين الليل والنهار وهو مستقر النفس والارواح المنتقلة عن هذه الدار بعد الزمان
الى حين انقضائه بقيام الساعة الاخرى والطامة الكبرى ولهذا يشير اليه قال الله تعالى و
من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا يعنى دار البرزخ وقوله والنار
يعرضون عليها غدوا وعشيا وكذا قوله فاما الذين شقوا ففى النار الاية بين يعنى والله اعلم
جنة البرزخ وجحيم البرزخ لان مدة الخلود فيهما ممتدة وقت بدوام السماوات فاذا انقضت حكمها
بالتبديل الاخروى فى قوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار
انقضت مدة الخلود فيهما كما ان ذلك ملاى نشاة البرزخ ودار الحيوان مع الشايبة الدنيوية لانه بهن
فيه تزعم كل منهما كما ان النفس بهن العالمين عالم الجسم وعالم الروح فاذا اراد الله نقل الانفس من
دار البرزخ الى دار تحقيقه صعق من فى اليوم المزبور الاخر وهو سبعة ايام من ايام الرب لقوله و
ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وقوله فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فتموت الانفس
فى هذه الايام السبعة بنفخة الفزع كما قال الله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى
السموات ومن فى الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم النفخة والصعق ثم بعد ان نفخة
الفزع مختصة بنقل النفوس من دار البرزخ بقوله وكل اتوه داخرين واشار الله الى النشاة
الروحيه العقليه بقوله ثم ينشئ النشاة الاخرة وهذا الصعق هو نهاية الاجل المسمى عنده الذى تمترون

على الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد بلغوا الحكمة وقد نقصهم شيء من هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدر له عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم الجليل من اوتي والعلم بها اولى مقامات النبوة وما احسن شبهه الله اولى الالباب من عباده اذ قال هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فمن الارحام ما لا يكون خيالا فيصور فيه التخيلات كيف يشاء على نكاح معنوي وحمل معنوي يفتح الله لمن ذلك الرحم المعنوي في اي صورة مثاله ركبها قال فليس للقدرة الالهية والاقتدار الالهي فيما وجدته اعظم وجود من الخيال فيه ظهرت القدرة وبه كتب على نفسه الرحمة وامثال ذلك وما وجب عموما وهو حضرة المجلى الاظهر في القوة وفي الاعتقادات فهو اعظم شعائر الله ثم قال تأييد المعاني قول المقتدر سرره

واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر ولا يرد امرا الا والحق مكونه في هذه الحضرة لتكوينه اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فمشيئة العبد في هذه الحضرة مع مشيئة الحق فان العبد يشاء الان بشاء الحق الان يشاء العبد في الدنيا وفي الحس وامثال الخيال فكشيئة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة كذلك هو في الاخرة في حكم علوم المشيئة لان باطن الانسان هو ظاهره في الاخرة فلذلك يتكون عن مشيئته كل شيء اذا اشتهاه فالحق في تصريف العبد في هذه الحضرة وفي الاخرة تابع لشهوة العبد كذلك هو العبد في مشيئته تحت مشيئة الحق فالحق مثال الامر اقبة العبد ليوجده جميع ما يريده الحق في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الاخرة والعبد يتبع الحق في صورة التي فيها يتجلى الحق له في صورة المعبد الا انصبغ بها فهو يتجلى له الصور لتحول الحق والحق يتحول في الاكوان لتحول مشيئة العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الاخرة في الجنة عموما وخلق

الف ثم يجلي له هذا الصعق بالنفخة الثانية ليزيده اقتضاء التجلي الروح الاعظم في المظهر الاكمل الاسماء الباطنة الالهية التي يشاهدها بقوله فاحمده بمحامده لا اعرفه الان فعن هذا التجلي الاتم ظهر المظهر الاعظم وعنه ظهرت الاسماء الباطنة وعن الاسماء الباطنة اتسع العرش وعم انساعه اتسعت دوايز الدار الاخرة وعم توسع دائرتها الشيء الانسان انشأنا اخر وبانت الروح عن المشهودة المباشرة للاحكام الاقوية والبرزخية في وجوده وسارت الامتدادات متصلة بالجسم والنفس بوكلة الروح ودخل المؤمن الجنة على الخلق القوى الادم كلا قوله فيه سره طبقات من الملائكة لا تحصى عددهم النفوس الانسانية اذ تظهر عن الارجاس الحسية وبخروج البدن الكثيف وعالم الطبيعة كان لها اقتدار على تكوين ما يتخيله او يتوهمه سيما اذا بلغت الى مقام النفوس الفلكية كان ما يكون عنها وتوليده عن تصويرها اعظم قدرا واصفى جوهرا وكلما بلغت الى مقام الفلك الاعلى كانت تصوراتها اللطف وجودا واعلى مرتبة فينوكده من خطر انتهاء وخطاتها فحجاب الادم ضروب من الملائكة والحور وغيرها كما ورد في اخبار اهل الجنة قال الشيخ الاكبر في الباب الحادي والثمانين وثلثمائة من الفتوحات بعد ما ذكر حكاية مثل خبر بريل في صورة دحية الكلبي والتباسه ببعض الاصحاب وكذا تمثله في صورة اعرابي سئل رسول الله عن كيفية الايمان واصول الدين وما في الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تفكر في هذا النفس لم يشك في العلوم الضرورية وان لم يتفكر ازال بعض غير متزلها فاذا اعطاه الله قوة التفصيل ابان له عن الامور اذا رأى ما فيعلم ما يراد علم العين القرآن ما به من نفسه فاكرم على اهل الله هذا العلم وكثير من اهل الله من لا يجعل باله لما ذكرناه ولو لا علمه بنومه وانه رآه في خيال نومه ما قال ان رخيال فكم يرى في حال اليقظة مثل هذا ويحكم بانه رأى محسوسا بحسه وهذا باب واسع المجال وعنده

اذا فاتك استقرت حال السرور وجدت كل ما اطلق عليه الشر اما عدما محضا او امرا موجودا الى عدم فالموت والجهل البسيط والفقر وامثالها عدميات محضة والاشياء المانعة للاشياء احرى عن الوصول الى كلا نهاكالبرد المفسد للثمار والحر المعفن لها والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالها العفن كالبخل والجبن والاشر والجهل المركب والحسد وامثالها والافعال المذمومة كالزنا والسرقة والغيبة والنظر وشبهها هي الالام والاحزان والغموم وغير ذلك موجودات وخيرات لكنها مؤدية الى العدم فان كل واحد منها من حيث ذاته ليس بشر اصلا بل امام كلها من الكلمات الجبائية او النفسانية اذا تقرر هذا فقول الوجود على ضربين واجب وكثير والوجود الواجبي خير محض على الاطلاق لا يتصور فيه عدم ولا شر اصلا لا في ذاته ولا في نعت من نعوته لانه غير مشارك للشرة الوجودية التي لا يخلو منها مرتبة من الوجود بل كل وجود وكل كمال وجود يوجد به او يحصل منه والوجود الممكني على ضربين منها ما لا يتصور فيه نقصان او عدم في وجوده نوعه او شخصه بل يجب له كل من الخيرات التي يجوز ويمكن بالامكان العام ان يكون عليها بالفعل او بالقوة كالعقول الفعالة والاجرام العالية والاجسام العنصرية وما بينها ما يتصور فيه ذلك كالكائنات وما يتعلق بها فالقسم الاول بريء من الشر وان كان وجودات تلك الامور يصحبها مراتب النقصان عن درجة الاول اذ لا يلزم شر للنقص الوجودي بالقياس الى ما هو اتم منه لان ذلك امر فطري غير مجعول وليس النقصان الممكن ممكنا او كون الجسم حسما والنار محرقة والارض ثقلا والماء مبردا كائنا فاسدا ولا كون كل كائن فاسد ولا كون الضد مفسد الضد وقوة الغضب مضرة بالعقل ما يقع بجعل جاعل وانما المجعول هو وجود هذه الاشياء وهو خير محض عدمها وانما الشر تصور بعض الاشخاص الفلكية عدمت عنها كلا لانها اللايقة كما انها

الى غير النهاية وكان لابد من وجود ما من وجود ممتد جوهري وجوده الجمعي الاتصالي على قوة
التفرقة والانفصال ولو على استمرارية قرارية على الزوال وثباتها على الانقضاء والا لم يكن
تجدد الفيض في كل وقت على ما له قوة القبول فلزم في الوجود الشخصي فلكيه دائمة الحركة من مبادئ
منفيه لاغراض علويه متبعها استعدادات غير متناهية لمنفتح باب الخيرات وانما فقد علم الصادر
اولا وبالذات من واجب الوجود ومن الوسايط ليس الا الخير الوجودي لا غير لكن الوجودات التي
في اواخر الصفوف يلزمها ثبوت الاعدام والظلمات والقوى والامكانات والية اشار في
قوله قدس سره والفقر والظلمات لوازم صدوريه للمعلومات كسايرلوازم الماهيات الممتنعة الجعل
لما قد علمت ان في الممكنات ما هو برئ من الشر والفساد وهو العقول ونحوها ومنها ما فيه خير كثير
يلزمه شر قليل وعلمت ان هذا القسم يلزم من ذاك لان المنع من لوازم العلة له فلو وقع الا
الاقتصار على القسم الاول بقدر كثير الخير وقدر غير متناهيه ففيه الشر ولا شك ولو
جعل هذا القسم بمباشرة الشر والافة لكان غير نفسه وهو اذ من المستحيل ان يجعل النار غير
النار والجسم غير الجسم بل العقل وكذا سائر المستحيل ان توجد نار مع ماهية النار المنافع وقس توبا
والتحرك مع غير مانع فاذا نظرت الى حال النار احرق ثوبه بالنار وكيفية تضرر به وكيفية انتفاعه
بالنار سواء لم تجد بينهما نسبة بذاتي ذلك الشخص فكيف لو اسع النوع ولم يكن لذلك الشخص
الا التضرر فحسب كان حسنا بالقياس الى نظام النوع كما يقطع عضو لصلاح بدن واذا نظرت
الى النظام الكلي فلا شر قوله قدس سره ولا يتصور الوجود الا كذا هو عليه واذ لم يمكن الوجود على غير ما هو
الواقع من هذا النظام فهذا النظام افضل النظامات المتصورة المفروضة وقد علمت ان الشر
عبارة عن عدم وجود او عدم كمال وجود توقع حصوله ويمكن امكانا وقوعيا بحسب شخصه او نوعه

كالاتاق والعاهات الموجودة في بعض الاشخاص وكان لها في هو باتها امكان ان ينال ما هو الاولى
بحالها من غير آفة ومرض والمعلوم ان الشر بهذا المعنى بكلا قسميه العدمي والوجودي نادر قليل بالاضافة
الى الخير المقابل له وهو الذي يلزم من جهة قوة القابل وقصور احتماله لجميع الخيرات التي لها ان يقبل
الاشياء بعضها بعد بعض وصورة بعد اخرى لتباينها في الوجود وتضاد بعضها لبعض لا من جهة فعل الفاعل وامداده
قال الرئيس علم العلمات من الكائنات وقصور القابل انما لزم من جهة نقصان فاعلي من درجة الوجوب
الذاتي فعلمت ان منبع الشر قوة المادة ومنبع القوة ههنا الامكان والمغايرات على ان نفس الامكان
والقوة المتضمن ليست شرا الا باصطلاح اخر كما اومأنا اليه قوله قدس سره ونور لا نوار يستحيل عليه
برهان بين لثبات عالمية الشر سابقا ان الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وبين كيفية
كون الاول مقتضيا بالذات وكيفية كون الثاني بالعرض فتذكر ان الباري يشع عليه جهات
عديمه وصفات امكانيه ومثالث ظلمانيه لانه محض الوجود التام الذي لا اتم منه فيكون خيرا محضا
فالصادر منه كذلك يجب ان يكون خيرا محضا ووجودا صرفا ونورا مجتنا لكن لا يمكن ان يكون مرتبة
المعلول دون مرتبة العلة وذلك الصادر من الصادر وهكذا الى اواخر مراتب الاوايل فلا شر فيها الا
كونها دون مرتبة الاول في تقاوتها والامكان لها الا بحسب اعتبار عقلي ذهني والاظلمة يتصور
فيها الا باصار مختفيا تحت سطوع النور الاول ولا تقوتيوم ملاهيتها الا وجد الخير بالحق الذاتي
الى اصل لها من الخير الاول لانها بالحقيقة اشعة نوره وتخييلات ذاته ثم لكان من رحمة رب الرحمة
الا لهيته ان لا يقف على صدر الايجاد وبقي غيره وللان يكون متصور الرحمة والفيض على
الاولى دون الاعداد والى المشاهير من الافراد وبقي ورائها الامكان الغير المشاهير من غير ان
يخرج من القوة الى الفعل وصدت الوجولي ذات قوة القبول الى غير النهاية كلما للاوايل قوة الفعل

والزمان على انه لا يتصور ولا يمكن غير هذا النظام المحلي انه لو كان يمكن نظام جملي اخر اشرف من هذا
او مثل هذا لكان امكانه مستند عيا لمبدأ اول هو اشرف من واجب الوجود او مكافيا له وكلاهما محال
واما الثاني فمستلزم لامتناع المقدم وهو المطلوب ثم نقول قد عرفت ان الوجود غاية في الوجود
لانه وجود بحت لا حد له وخير محض لا غاية له وعرفت ان العقول الفعاله لازمة عن الخير المطلق
ومع تقضاه وهي مع مراتبها صادرة واحدا بعد واحد عن جهاتها الوجوبية وان الافلاك
صادرة عنها كذلك بوساطة تلك الاوايل لجهاتها الامكانية الفقريه اللازمة لمراتب نقصانها تهاتم
ثلاثا والاول وهي قشبهة الصدور بوجهي محركاتها الدوريه افضل ما يمكن لنفوسها وحيالاتها
مع العشق والشوق وان هذه الامور الكائنة الحادثة تحت الافلاك نظامها متعلق بنظام تلك
الثواني المتعلق نظامها بنظام تلك الاوايل وكذا تغيرات هذه الصور الكائنة متعلقة بحركات
تلك الثواني الترتيب افضل الحركات وبواعثها افضل البواعث للحركات فيجب ان يكون هذا
النظام الموجود في عالم الطبيعة اتم ما يمكن وافضل ما يكن لانظام اتم وافضل منه وانه
ليس في الموجودات اذا نظر اليها بهذا الوجه امر اتفاقي او مجازفة بل كلها على ما طبعي بحسب ذاته
كحركة الحجر الى اسفل واما طبعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبعيا بالقياس الى ذاته كحركة
الحجر الى فوق ووجود الاصبع الزايد وكذا حركات الحيوان المسماة بالارادية كلها طبعيه
اذا نظر الى اسبابها القصوى اذ الارادات حادثة وكل حادث فله اسباب غير متناهية فتكون
تعلقها بالحركة التي تحمل الدوام وهي الدوريه وهي الفلكيه وهي صادرة عن الاول فيجب ان
يكون ارادتنا متعلقة بواجب الوجود بذاته وبسببها هو فان قيل فهل لنا قدرة على افعالنا
ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى قوانا واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا

واجب ته

على ما هو الكائن المقدور واعلم ان الشبهة في باب وقوع الشر في العالم ان نشأت وورودت من
جهة نسبة الشر في مجموع العالم من حيث وحدته الجمعيه الطبيعيه فان العالم بجميع اجزائه كالشخص
واحد مفرط عقل الكل ونفسه النفس الكليه وجسده مادة الكل وفاعله فاعل الكل وغايته غاية الكل
فالامر وردا لما علمت انه لا يتصور نظام احسن من هذا النظام والا لكان في الوجود جهة احسن
واشرف هي واجب الوجود وكل ما بعد شر فهو بالقياس للنظام الاتم حسنا ورونقا كالشامة في
السود اي صفحة الوجه البيضاء وان كان وروده من جهة الاحاد فتحقيق دفعها ان القسمة
احتمت خمسة اقسام الخير المحض كالعقول والشر المحض وهو العدم المحض وخير اغلب مع
شر قليل وعكسه وما يتساوى فيه الطرفان فالاول فائض عن الباري لا محالة وكذا الثالث لان
احدا طرفيه وجود الباري جل مجده والاقسام الباقية غير موجودة اما الثاني فممنوع واما الباقيان
فغناتها الخيرية والرحمة النازلين عن الخير الاول الى الكل وما بالجملة فالذي الجأ الشوبية الى القسمة
مبدأ الخير شريران كان القسم الثالث فهو كلام مع افراد الخير لان تركه الشر الكثير وان كان من
جهة الاقسام الثلثة الاخر فهو غير موجودة اصلا والاول مسلم افلا على الاطلاق دفع شبهة الثنوية
وهذا مسلك ارسطاطاليس في دفع شبههم وقد تقاعر به قوله قدس سره والشر في هذا العالم اقل من
الخير بكثير الخ اقول هذا العالم اعني عالم الامر غير كله وكل ذرة منه والشر في هذا العالم ان اريد
به الشر بالذات اي العدم فهو غير موجود اذ معناه زوال امر او فقده لا حصول امر وجوده وان
اريد به الشر بالعرض اي الوجودي المانع عن الخير ومرجعه الى وجود ضد شيء اخر هو اولى فهو ايضا موجود
في الافلاك وما فيها اكثر بل الكائنات وما فيها هو وجود الشر بهذا المعنى وان كان كثيرا لكنه
ليس بكثرى بل هو اقل من الخير نفسا ذكرناه في الانسان عاجلا واجلا اما في العاجل فالقبيح المستقل

او السقيم او بر حد بالقياس الى القسمين الباقيين عن البالغ في الجمال والصحة والمتوسط في الطرفين
فلها القسط الاوفر من السعادة الدنيوية والحبوة الدنيوية واما في الاجل فالكامل في فضيلة العلم وسعة
الخلق للدرجة القصوى وان لم يكونوا اكثر عددا من صاحب رذيلة الجهل المركب وسوء الخلق
لانهم قليلون الان المتوسطين بين الطرفين هم عمار المعاد لكونهم جهالا لهم بسيطة غير مشغوفة
بالعناد كثيرون وهم بنالون من رحمة الله نيلا واذا انضم اليهم اولو الدرجة القصوى كانت الغلبة
لاهل النجاة على اهل العقاب فراقب الناس في الاخرة كمراتبهم في الدنيا والكثير يطول حبث الخير
والشر يزعم ان العالم الاعلى انما خلق لاجل صلاح الانسان وان للعالي التفاتا الى السافل وان له
ارادة جزافية بخرق بها كل ما تصوره بذلا الانسان حيرانا كذا بزعم ان الكل اذا كان بقضاء الله
فيجب ان لا يعاقب الانسان حيرانا كذا بزعم ان الكل اذا كان بقضاء الله فيجب ان لا يعاقب الانسان
على ما اقترفه بارتكاب الخطيات والسيات ولم يدر ان الملكات الردية والهيئات المسعرة عن رحمة
الله هي منفسها موجبة للالم والشقاوة لا السعادة مشتم خارج كريض ترك الاحتماء وناله الالم فليس
ذلك بان الطبيب المحذر المقدم منه بل بمر لوازم ما ساق اليه القدر المنهم على ان هذا العالم
الغدر في نسبته الانسان اليه سيما بعض افراده في بعض اوقاته اهزوقت مرضه وافته كقصة في
بحر بالقياس الى العالم الاعلى المستغرق في انوار النفوس المنطوية في قعر العقل الاخير العقول
التي لا يعلم عددها الا هو وكل لاحق منها مطوى تحت نور سابقه وبهذا الى العقل الاول والكل
منطو تحت النور الاتم والخير الاعلى وراجع اليه انتهى قوله قدس سره لما كانت قوة القوام غير مشابهة
في الفعل قد سبق ان العقل هو الاشياء كلها فهو اذن غير مشاهر القوة في الفعل لم يكن هو الاشياء كلها
بل يعوزه شيء دون شيء فلم يكن بسيط الحقيقة الان هذه الاشياء الصادرة عنه شيئا بعد شيء

لكونها ناقصة زائدة مكانية فيه منبع الاعلى والاشرف كما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا قوله ان في العقل
جميع العقول وجميع الاشياء النفسية والحيوان وذكر لانها ناقصة فيه والعقل ليس بان الاشياء
هناك فانه فيه ولان الاشياء كانت فيه لكنه فاعل الاشياء غيره يبعثها شيئا بعد شيء بترتيب وعقل واما
الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلها التي تفعلها بغير بعد معاونة دفعة واحدة انتهى وقد بسط الكلام
في كيفية كون العقل كذلك ونقلنا شطرا منه فيما مر قوله قدس سره فاية لما قوة انه لما كان جميع الحقائق
الامكانية على اختلافها موجودة في العالم العقلي بايداع البارئ ايادفعة واحدة وكان نيضان
وجود الهادي على سبيل الابداع بلا مهلة مستعدا اذ المادة غير قابلة لقبول صورتين معاقبتين
عن هذه الكثرة وقد اقتضت الاسماء الالهية بمرحمته العنايته الازلية ظهور مراتب الحقائق كلها
لتتلاءم تعقل عن مرآة الرحمة فالوجود الهيولاني قد لطيف حكمته مادة منقسمة الى غير النهاية وزمانا
منفصلا الى نهاية وقوة قابلة للحركة كذلك حتى يخرج افراد تلك البدايع بالتكوين من القوة الى
الفعل شيئا بعد شيء مواد الخ اقول هذا ظاهر لكل قابل وان تعددا ضافة الله لا تحصوها كيف ولو لم يكن
كذلك لكان المتجلل منها في تمام العدد من هذه الصور الكثيرة دائم المعطاة بغير نهاية قوله قدس سره
من فيض الصور العنصرية والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اه قدم الاخس على الاشرف
في هذه الامور الاربعة المذكورة شبهها كيفية الجاد والنباتي الاخادي لانه على نكس وجوده
الابداعي الاستدراجي فان عادة ترتيب الحدوث من الخسيات الى العقليات ليست باصعب على
مبدء الخلق والامر من ابتدائه بالسوق من العقليات الى الخسيات واما كيفية هذه الاعادة فلان
في جبلة كل شيء التوجه الى جانب الشرق والكمال من جانب النقص والسفالة وليس القسر المكانف
وان شاهر من الاظلام والبرد كالارض مثلا من شمول الاثر من الجوهر اللطيف المضيء كالشمس

بالانارة والاشراق والتلطيف وتحصيل اللب اللطيف لتصيره مادة الاغذية والاقوات وقوة توليد
صور النبات وذلك القول في سائر الاستحالات والاستكمالات لغير ما من الكائنات الى ان ينتهي الامر
فالاشرف فالكامل من خاصية حدوث الاوضع من الاشرف ان ينتهي الامر الى حصول الفشور العاشر
الثمر واما الموجودات والكيفيات فمن خاصية توليد الاشرف من الاوضع ان ينتهي الامر الى تحصيل
اللباب المحض الثمر واول الموجودات وافضلها قوله قدس سره والكامل من المدبرات بعد المفارقة
يحق بالقوة ابرء معناه انه يصير عقله المنفعل بعد خروجه من القوة الى الفعل في كماله العقلي ويخرج
عن سائر العلايق والشواغل عقلا محضا فعالما كل العلم بكنه هذا التحول والارتقا للارواح الانسية
والنفوس لمهابط التسفل وهوى التجسم الى مرتقر العقل ومصعد التقرب للتخلص من اشكال
وصعوبة قال المحصلين في حصول هذا المقام وصول الى اكمه المرام غير بغتهم صيما والكثير منهم
لم يجوزوا الاستدادا الجوهر في وجوده وزعموا ان جميع النفوس الانسية متحدة في النوع حدوثا
وبقاء وانما التفاوت في اعراض زايدة ونسب لاحقة وقد اوفا الى كيفية الامر في الاستكمالات
الجوهرية ثم الى بيان انه كيف يصح كون النفوس الانسانية مخالفة للحقايق مع كون الانسان
نوعا واحدا له حد واحد مركب من جنس واحد مأخوذ من مادته وهي بدونه وفصل واحد مأخوذ
من صورته وهي نفسه ثم الى المية تجاوز هذه النفوس من حد الافلاك الى عالم العقول دون
نفوس الافلاك قوله قدس سره فيزداد عدد المقربين من الانوار الى غير النهاية اقول لا يخفى على
المطلع على الاصول الثرة قد سلف الاشارة اليها ان هذه الزيادة في عدد المقربين محالا وجهه
فان تعدد العقول ان كان بحسب امتيازية بالشدة والضعف فيستحيل عدم تناهيه وان كان
بغير ذلك وهو اختلافها بالمشخصات مع اتحادها في الحقيقة النوعية وتساويها في المرتبة

فذلك بقاء بالضرورة لان الاختلاف بالعوارض بعد الاتفاق في النوع لا يوجد الا في عالم المواد
والهكاك والحق ان النفس اذا فارقت عن الشواغل الحسية والخيالية وصلت الى مقام العقل الصرف
متحدة بصارة اياه وبالجملة عالم العقل غير قابل للزيادة فضلا عن زيادة غير متناهية قوله قدس سره
الانسان اذا قامت ثواقل حواسه الظاهرة تبدو بدان يشير الى بعض خوارق العادات وتلك
الكرامات للاولياء والمعجزات للانبياء فان اصول المعجزات والكرامات ثلثة اشار
المصنف الى احدها وهي كلها مختصة بالنبي بما هو نبي ورسول الاولى خاصية في النفس تختص الاجسام
ويطيعها المواد العنصرية بازالة صورة واجاد اخرى وهذا كما اذا قد ثبت في العلوم الالهية
ان الجوهر الادنى كالهيولى مطيع للجوهر الاعلى كالعقل والنفس وان الوجود الاشرف غلبة
للاخس الاترى ان النفوس الانسانية لملكات ما سنح الملكوت تتصرف في ابدانها وقواها
بالتحريك والاحاله وغيرها من انواع التصرفات الطبيعية والارادية فالنفس اذا استكملت و
صارت شديدة الشبه للعقل الفعال ليس يجب ان يفعل فعلها كالمحدبة الحامية اذا
قويت النار بة فيها تفعل فعل النار من الاضاءة والاحراق وقد يتعدا ثر بعض النفوس
وان كانت شريرة وبهمايتها الى بدن اخر حتى يفسد الروح بالتوهم ويقتل الانسان او الحيوان
بالتوهم ويعبر عن ذلك باصابة العين ولذلك قال العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر
وقال العين حق ومعناه انه يستحسن الجمال مثلا ويتعجب منه ويكون النفس فيه خبيثة
حسودة فيتوهم سقوط الجمل فيسقط جسم الجمل عن توهم لضعف نفسه ويسقط في الحال
واذا كان هذا ممكنا تم يعدان تقوى النفوس على الندرة قوة اكثر من هذا في جانب الخير
فيؤثر في هيولى العالم باحداث حرارة او برودة وحركة وجميع تاثر العالم السفلي بتبعة

٦٠٢

عن الحرارة والبرودة والحركة كما سبق في حوادث الجو ومثل هذا يعبر بالعجوة والكرامة الخاصية الثالثة
قوة في النفس نظرية وهي ان تصفو صفاء تكون به شديدة الاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض
عليها العلوم العقلية فان في النفوس ما يستغني المعلم البشري في الاكثر ومنه ما يحتاج الى
التعلم قليلا وتؤثر فيه التعليم وان طال عليه وكثر تعبه وقد يتعلم على قرب وكم من شخص يستنبط
الشيء بنفسه من غير تعليم بل العلوم كلها اذا تأملت فيها فهي مستنبطة النفوس فان المعلم لم
يتعلم من معلم اخر وهكذا الى غير النهاية بل يرجع الى من عرف نفسه وذلك بان يخلو بالفكرة
فيتنبه لمجرد الاوساط كانه القى اليه بل يدري او مثله للخط الاوسط فيخطط الشجرة
والناس بالقياس الى الاوليات كصاحب العلم اللدني بالنسبة الى النظريات كلهم فوقهم العلم
العلمي التصرف في مادة البدن على نسبة قوة النفوس العالية التصرف في مادة العالم
الخاصية الثالثة للقوة المتخيلة ان يقوى ويتصل في اليقظة بعالم الغيب المثالي كما يتصل القوي
عامة الناس في النوم بواسطة دركه المحاسن بذلك العالم وهذه الخاصية هي التي اريد اثباتها
بيان ذلك على الوجه المشهور وهو ان معنى الرؤيا يتحقق بانبعاث الروح البخاري من الظاهر
الى الباطن وقد علمت ان هذا الروح عبارة عن جسم لطيف شبيه بالجرم السماوي مركب للقوى
النفسانية والحيوانية وبها تتصل القوى الحساسة والمحركة الى الاتهاء وذلك اذا وقعت
سدة في مجاري الاعصاب المؤدية للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة وكذلك اذا
سد يد الانسان سد الحواس الخمس بحيث يرتفع اليد بطل الحال حسه الا ان تخلى فيعود
بعد الزمان وهذا الروح بواسطة العروق الضوارب ينبثق الى ظاهر البدن وقد يحبس في
الباطن باسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة وسل الاشتغال بما ثيره في الباطن لهذا

نجز

٦٠٥

٦٠٦

يغلب النوم عند امتلاء المعدة ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن جميعا و
لنقصانه وزيادة سبب طبيعة فاذا ركدت الحواس نسبت من منع الاسباب بقيت النفس فارغة
عن شغل لانها لا تزال مشغولة بالتفكر فيما يرده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ وانقطعت
عنها الموانع استعدت للاتصال بعالم الغيب واطلعت على ما اتفقت في الايام الخالية والجواهر
الروحانية مما يناسب لحواس النفس ويكون مثالها ويكون انطباع تلك الصورة في النفس منها
عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى بقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وكلما
كمل في احدى المرآتين يظهر في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة جزئية وحفظها
الحافظة ولم يتصرف فيه القوة المتخيلة الحاكية للاشياء استمثلها فصدق منه الرؤيا ولا يحتاج
الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادرك النفس الصورة ضعيفا صارت المتخيلة يطلبها
الى تبديل ما رأته النفس بمثال اما بمثله او بضاده وهنا الرؤيا يحتاج الى التعبير وربما كثير
اشتغالات الخيال مضبوطة بنوع مخصوص من الشعب ووجوه التعبير مختلطا بالاشخاص والاحوال
والصناعات وفصول السنة وصاحب التعبير لاجل الاضطراب في الحدس ويغلب فيه الالتباس
والغلط واما اضغاث الاحلام فهي المثالث التي اصل لها منشأ ما حركة القوة المتخيلة وحفظها
فانها في اكثر الاحوال لا يتفرع المحاكات والاشتغالات فيها كانت النفس ضعيفة وبقي مشغولة
بمحاكاتها كلما هبت اليقظة مشغولة بالحواس فلا يستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة
باضطراب اذا كانت قوية بسبب من الاسباب لا يزال يحاكي ويخترع صورا لا وجود لها و
يتفرع الحافظة الى ان يستنقط فتذكر ما رآه في المنام ومحاكاتها اضغاث باسباب من احوال
البدن ومزاجه اذا تقرر ما ذكرناه فنقول سبب علم الغيب واليقظة ان سبب المحاجة الى

٦٠٧

النوم كما علمت ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها حتى اذا ركدت الحواس اتصلت بعالم الغيب
واستعدت بالقبول ويكفي ان يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة وذلك لوجهين احدهما
ان يقوى النفس قوة تسع الجانبين العلو والسفل جميعا كما تقوى بعض النفوس لتسع في حالة
واحدة بين ان يكتب وتكلم ويسمع فمثل هذه النفوس يجوز ان تغير عنها في بعض الاحوال الشغل الحواس
ويطلع على عالم الغيب فيظهر لها بعض الامور كالبرق الخاطف وهذا نوع من النبوة ثم ان ضعف
المتخيلة بقوة الحفظ فالكشف من الغيب بعيد وكان وجه صحيح وان قويت المتخيلة استعانت
بطبيعة المحاكاة كان وجه مفتقرا الى التأويل كما يفتقر الرؤيا الى التعبير السبب الثاني ان تغلب
على المزاج اليبوسة والحرارة حتى يصير فيه غلبة السوداء من موارد الحواس فتسكن مع فتح العين
كالميت الخالي الغائب ظاهري وسمع وذلك لضعف خروج الروح عن الظاهر فهذا القدر
لا يستحيل ان يكشف للنفس عن الجواهر الروحانية شيء من الغيب فتحدث به ويجري على لسانه
وكانه اتفاقي فيخبر به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض المكدنة وهذا
نوع نقصان والقسم الاول نوع كمال واما سبب رؤية الانسان في اليقظة امورا لا وجود لها
في الخارج فهو ان النفس قد يدرك ادراكا مرة الغيب فربما يفتقر عن ما ادركه في الحفظة فيتمثل
قبولا ضعيفا يستولي عليه المتخيلة فيحاكيه بصورة محسوسة فاذا قويت تلك الصورة في
المتخيلة استتبعته الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراية اليه من المصورة
والابصار هو وقوع صورة في الحس المشترك فان الصورة في الخارج ليست محسوسة عندنا
بل المحسوس بالحقيقة ذلك الامر المرتسم في الحس المشترك ولا فرق بين ان يقع ذلك من الخارج او
يتحدر اليه من الداخل فانه كيف ما كان يكون حصوله ابصارا وان كانت الاجفان مغمضة

دكان

٦٠٨

وكان صاحبه يظنه وهو في هذا القبيل ما يرى المريض من صورا لا وجود له وكذا الخائف اذا اشتد خوفه
وضعف نفسه تمثل حسه المشترك صورة المخوف ولهذا يرى الجبان الخائف صورا ما يريد والخيال
الذي يرى في الصحيح والصحاري ويسمع كلاما بهذا سببه وقد يشتد شهوة العليل فيشاهد ما
يشتهيه ويدانيه وهو باطل ويرى في المنام اخر كل عرف من احوال المعاد الجسماني
قوله قد يرد واعلم ان نقوش الكليات تحفظ في المرآة العلوية مصورة اه اعلم ان من
للسماويات نفوسا محركة اياها حركة صادرة عن شوق الى الكمال روحاني وتشبه الاجرام اعقلي فلها
شعور بمحاكاتها وتوازم حركاتها كما علم بانوفيها وبسائر حركاتها فاذا تم المعدات واذا جرت
صحة انذار الكاذب اما الساذج في نفسه بفطنة ونوما واما الكاهنة فبمناسبات بروحانيها او بعهد سابق
او غير هم والمنذرات كذا يجب ان يزيد هم الاعتراف بان في الوجود امرا مطلقا في الجزئيات الماضية
والمستقبلة وهو الذي يعبر عنه نفوسنا الادراك بالغيبيات اما في النوم او في اليقظة ولا يكفي ان
يفيد الادراك له فسر نفوسنا بالغيبيات له عليها اطلاع واما الساذج فلا يحتاج الى توسط قاه
يشاهد من العجائب فلا يفتقر معها الى كثير من الحجج واما غيره فلتقصيره عن تأمل حال المنامات وان
الامور التي يقع في النوم عليها اطلاع ليس الا لقدرة شواغل النفس وليس ذلك لعدم ذكره فان
الانسان يعلم ان فكره قاصر عن تحصيل الامور في حال اليقظة لكن من الفكر فليس الا لاتصال النفس
بسبب ارتفاع شواغلها او قوتها فتستقش فيها بعض ما هو رسم في خزانة الشهر ما ذكره فتحفظ
وحاصل اثبات علوم النفوس الفلكية علوازم حركات من الحوادث الزمانية الواقعة في هذا العالم
قوله قد يرى واجيب الكثير ما ثبت ان للمبادي النفسانية الفلكية علوما بجميع ما وقع او
سيقع في هذا العالم وبسر حوادث مترتبة زمانية غير متناهية من الماضي والمستقبل اراد ان يثبت

ان تلك العلوم المتعلقة بالكائنات الغير المتناهية العدد واجبة يجب ان يكون متناهية العدد واجبة التكرار
بحسب مقتضاها من تكرارها وهو صور لما من الكائنات الفاسدات قوله فكذلك ان كان في البرازخ
العلوية نفوس غير متناهية اه قد اقام المصنف هذا البرهان على هذا المطلب في كتاب المعارج وهي
ثلثة اشار في هذا الكتاب الى اثنين منها احدهما بيان وتقريرا على النظم الطبيعي الذي ذكره وهما
هو قوله ان المتعلقات على ان الامور الواقعة في الماضي والمستقبل اما ان يكون لها علوم غير متناهية
للكائنات في ازمنة لانهاية لها مترتبة بعضها بعد بعض بحسب ترتب الازمنة واما ان يكون علمها بعضها
الى جهل واما ان يكون عندها علوم كلية هي ضوابط وقوانين لحوادث واجبة التكرار فنقول لا
يتصور القسم الاول وهو ان يكون عندها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه
لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة اذا اجتمعت العلوم بها مترتبة في ذات مدركة
فيوجد سلسلة امور مترتبة هي غير متناهية فان الزمان الماضي بكماله لا يوجد الا بعد زمان يتقدمه
فلك بعض ان يدرك المدرك للحوادث وقد برهن على ان السلسلة ذات الترتيب يستحيل
اجتماع احادها الغير المتناهية اشهر كلامه اقول فيه نظر اذ لقائل ان يمنع كون صور المعلومات
الغير المتناهية غير متناهية اذ يجوز ان يكون نحو وجود المعلوم يخالف نحو وجود صورته العلمية في
الوحدة والكثرة بل كما جاز ان يكون الاشياء الكثيرة الغير المتناهية معقولة له تعالى بعقل واحد
بسيط هو كل الاشياء في الشهود الالهي فلك يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة الغير المتناهية موجودة
في العقل النفساني الذي للنفوس الفلكية بصور متعددة متناهية العدد والاصول غير متناهية
النسب والاعتبارات الا ترى ان شيئا واحدا في العين قد يكون بوجود الوحداني مصداقا
لمعاني كثيرة هي صادقة عليه محكوم بها عليه حكما مطابقا للواقع مع غيران يكون لتلك المعاني مع

والاحكام صور متعددة وما ذكره ذلك ان الشيخ الرئيس ذكر في كتاب التعليقات اشكالا على احاطة علمه
بحوادث غير متناهية وتقضي هذه بوجوه وهو قوله عندهم ان غير المتناهي لا يحيط به علم وان الاول
يحيط علمه بجميع حركات اهل الجنة وحتى ذلك انه بعلم الاشياء الغير المتناهية مشاهية وذكر ان بين
الجواهر والاعراض من مشاهية لكن النسب التي بينهما غير متناهية بين الجواهر والجواهر وبين الجواهر
والاعراض وبين الاعراض والاعراض وبين المناسبات بكم تغيرا بحسب غير متناهية فاما عنده
فهي متناهية اذ قد يصح ان يوجد الجواهر والاعراض المتناهية في الاعيان فاذا وجدت بعض
الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود النسب التي بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شيء ولا
يوجد لوازمه وبين النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها فاذا دامت الجواهر والاعراض
بالقوة كانت اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل
واذا كانت الجواهر والاعراض صادرة عنه فائضة عنه فيضانا عقليا فالنسب التي بينها
ايضا موجودة وكلما ان وجود الجواهر والاعراض معقولية لها كذلك وجود المناسبات معقولية
اشهر وقال ايضا في موضع اخر منها تلك المناسبات الغير المتناهية هي موجودة بين موضوعاتها
متناهية فالاشياء المتناهية موضوعة لمناسبات غير متناهية وانت اذا نظرت الى اشياء متناهية
يحتاج ان يجعل المناسبات بينها في ذهنك لا في ذات الاشياء لتمكن ذهنك لا يكون موجودة
الاشياء بعد شيء والاول ليس يحتاج الى ان يجعل تلك المناسبات متركبة في وقت عنده
بالقوة اذ وجود تلك المناسبات هي نفس معقوليتها له اشهر ومحصول ما ذكره ان نحو وجود
الاشياء هناك غير نحو وجودها ههنا فالمناسبات الغير المتناهية بين اشياء
متناهية غير نحو وجودها في اذهاننا فاذا كان هذا هكذا فيجوز ان يكون الحاصل من صور الكائنات

الغير المتناهية في نفوس الاجرام الفلكية صورا متناهية لكنها اذا حصلت في المواد الكونية لانبسطت
وامتدت في الازمنة والاوقات صورة بعد صورة وتكونا بعد تكون كانت غير متناهية ولا انفعالة
في الجانبين قوله فكذلك ان كان فيها نفوس غير متناهية الحوادث في المستقبل هذه ثالثة
الحجج التي افاده الشيخ قدس سره وقرره على الوجه الذي ذكرناه في المعارج هو ان المدرك للحوادث
الغير المختصة بالماضي في المستقبل اما ان يكون في مدركاته الغير المتناهية في المستقبل ما لا يقع ابدا
او ليس فيها الا ما يقع وقتا ما يأتيه فان كان فيها ما لا يقع ابدا فليس بالمدركات الغير المتناهية في
المستقبل وقد فرضت انها كذلك هذا خلف وان لم يكن الا ما يقع وقتا ما فيأتي وقت
وقع فيه الكل فانه ان لم يأت وقت وقع فيه الكل فبعضها لا يقع ابدا وقد برهن انه لا يصح واذا اتى
وقت وقع فيه الكل فلم يبق امام علم بعده مما لم يأت وهو المطلوب والا لكان ثمة امور لها وقد فرضت
غير متناهية وان فرضنا انها يستفيد العلوم من شيء فوقها يعود الكلام بعينه الى ذلك الغير المتناهي قول
هذا الحجة من الشيخ قدس سره شبهة بالحجة التي ذكرها في اثبات ان النفوس ليست موجودة قبل الابدان
من قوله لو كانت النفوس قبل البدن فان كان منها ما لا يتصرف اصلا فليس بمدبر ووجوده يبطل
وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان مدبرا وقع وقت وقع فيه الكل وما بقي لم يدبر الى اخره كلامه
وقد اشرنا هناك الى بيان الغلط فيه فكذا القياس ههنا اذ لا يلزم من كون الصور الغير المتناهية
للكائنات المستقبلة بحيث لا تكون منها الا ما يقع وقتا ما ان يجيء وقت وقع فيه الكل والمستند
ظاهر فان الزمان المستقبل ليس وقتا واحدا بل امورا موقوتا حتى يلزم من وجود الكل فيه وجود الكل
فيه ليلزم نفادها وانقطاعها وعلى هذا الامر يأتي اخذ الكل المجموعي موضع الكل الافرادي واما
الحجة الثالثة من الحجج التي ذكرها في المعارج فهي ان كان امر ما مدركا للامور غير متناهية

مترتبة ترتب الازمنة فلا يخلو اما ان يكون المستقبل على عنده الماضي كيف والصادر عن الحادثات ماضيا كان
او مستقبلا فحصل في صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعة في احاطته وليست الغيوب معلوما
للواجب على مترتبة فيلحقه اذا احاط بالكل مفصلة بحيث احصى الكل وجب نهايتها وقد
فرضت غير متناهية هذا خلف واذا بدير اشها العلوم الزمانية للحادثات وهذا هو الحق والا لما
صح انذاري والاصنام يتعلق بالمستقبل اشهر واجب بعد الاطلاع بما ذكرناه في الحجتين السابقتين
وقفت على ايراد على هذه الحجة فلا نطول الكلام بذكره قوله فكذلك ان كان في نفوس الافلاك
واجبة التكرار اه اقول خلاصة ما ذكره في الحجتين المذكورتين ههنا انه لو لم يكن وجود الحوادث
الغير المتناهية واجبة التكرار على تقدير وجودها جرى ما في ملكوتي الكائنات على ترتيبها
ونظامها او جرى شيء ملكي يتفاوت فيه اشخاصها واشكالها لكانت تلك الصور المعلومة او
المنقوشة غير متناهية لامتناع انقضاء الحوادث في المستقبل وهو باطل بوجهين اما اولا لانه
فلامتناع وجود سلسلة غير متناهية مترتبة مجتمعة احادها معا كما برهن عليه واما ثانيا فلان تلك
الصور اما ان تكون فيها ما لا يقع ابدا او ليس والاول باطل لانه لا يكرر من الكوائن المستقبلة و
قد علم انها من الكوائن المستقبلة وكذا الثاني والا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل فينقطع
ما لا يتناهى هذا خلف والمفروض الموقوف الوجود بعد ذلك وعدم تجدد حوادث او جهل الله
المبادر بما يقع وكلاهما محالان واذا بطل كونها غير متناهية وجب تكرار الحوادث على الترتيب
بحسب الادوار لتكون صورها المعلومة او المنقوشة متناهية منقول بعده ما مر من البحث على ما
علمت ان تلك الحجة او لا بمنعه بل تكون تلك السلسلة المترتبة المعلومة او المنقوشة احادا
مجتمعة اجزاؤها معا والا لما صح لانتاهيها وبناء ما ذكره على نفي الوجود والاثبات في محل ضيق

المذكور انما يتم ان لو كانت الصور المعلومة في ذلك الغير المستفاد منه جزئية مترتبة ترتبا
فاذا كانت معلومات كلية عارية عن التشخص والزمان فلا يلزم ذلك اذ الكلي لا يتكرر ولا يتكثر
بتكرر جزئياته وتعددها ولو كانت غير متشابهة كما انه ادرك صورة كلية ويتحلل فيها جزئيات غير
متشابهة مختلفة بحسب المواد والامكنة والاشكال والاوضاع والمقادير وغير ذلك على
بعلمه الصنائع مع صنائعهم وتلك الصورة الكلية واحدة بعينها مطابقة لجميعها مع تغير تغيرها كما
اشار اليه بقوله وعنده ام الكتاب وقدر البرهان صنا على تجدد الطبيعة في الفلكيات وغيرها
بالاولى عليها ولا يلزم اقتضاء تكرر الحوادث في هذا العالم تكرر الصور الجزئية لها عند تكرر
الاوضاع المعينة وان كان احتمالا قريبا لان كل وضع يقارنه مع الاوضاع السفلية والعلوية
واستعداد المواد والصور السابقة واللاحقة ما ليس قبل ذلك فيقبل القوة المتخيلة
الفلكية بسبب ذلك الوضع صورة جزئية غير الصورة الاولى الحاصلة في
مثل ذلك الوضع ثم ان وجب في ذلك الزمان عود وتعلق النفس الناطقة المعينة الاولى المفارقة عن بدنها
بالبدن الثاني المشبه ببدنها الاول من جميع الوجوه الا من جهة التخصيص بالزمان لان
النفوس ان تجردت الى العالم العلوي وعدمت اذن عند صدوث كل بدن شبيه بواحد من
هذه الابدان الاولى مع انها معلومة اولا في المبادي العالية او منقشة صورها في البرازخ العلوية
لزم الا يتغاير علومها المترتبة او نقوش البرازخ لعدم تغايرها ووجوب ترتبها بحسب ترتب
ابدانها وهو خلاف الفرض او جهل المبادي بوجود تلك النفوس المجردة مع انها موجودات
حادثة على ان صدوثها وبقاءها ابدا يقتضي ازدياد اعداد الموجودات المفارقة دائما بغير
نهاية وهو يقتضي استبعاد وايضا فان النفوس قبل صدوثها ان كانت ممكنة فامكانها يستدعي مادة

الامكان

والا فالممكن ان وجد وجب ان يكون في مادة والا لكان واجبا بذاته او ممتنعا بذاته
والقسمان باطلان فالمادة التي فيها امكانها ان كانت هي البدن الاول لزم تعلق نفس
بمادة بعد مفارقتها لمادتها وهو محال وان كانت غيره فان كانت مادة جسمانية
عادت المحذورات السابقة وان كانت مادة روحانية فهي اما مجردة او مادية والاول
باطل لان المجرد لا يتكثر الا بالعوارض المادية والثاني يستدعي مادة اخرى ويتسلسل
فثبت ان النفوس الناطقة بعد مفارقتها ابدانها لا تتكثر ولا تتعدد وهو المطلوب
واما ان النفوس الناطقة بعد مفارقتها ابدانها لا تتكثر ولا تتعدد فلان تكثرها
اما بالمادة او بالعوارض المادية او بالامرين معا والكل باطل اما الاول فلان المادة
الجسمانية لا تكون علة لوجود النفس لان وجودها يستدعي استعدادا ما في المادة
والمادة لا استعداد لها بالنسبة الى النفس لان النفس ليست بمادية ولا جسمانية
ولا قوة في مادة جسمانية لان تكون مبدأ لوجود النفس لان ما بالقوة لا يوجد
الا بما بالفعل ولا بالعوارض المادية لان النفس ليست بمادية ولا جسمانية
ولا تقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا يكون لها كم ولا وضع ولا اين ولا
غير ذلك من العوارض المادية واما الثاني فلان العوارض المادية انما تلحق
الجسم بعد حصوله في مادته وقبل حصوله في مادته لا يكون جسما فلا يكون
له عوارض مادية فثبت ان النفوس الناطقة بعد مفارقتها ابدانها لا تتكثر ولا تتعدد
وهو المطلوب

سنة كما تعدون في تلك القوى الفلكية صور جميع ما وجد في تلك السنة ثم بعد تمام الايجاد فيها
يجاوز ثبت صورها بوجه ما في السنة الاخرى وكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه بعض الحكماء وتبعه
المحقق الخفري واشير الى اوائل تلك السنين بقوله له مدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه
في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون الوجه الثاني ان تتوارد الصور من المبادي الالهية على
تلك القوى المنطبعة على حسب تواردها عليها المنبعثة عن تجدد الاوضاع مثلا بعد شيء
وصورة بعد صورة على نعت الاتصال التجددي على حسب ما يقتضيه نهايتها على المواد العنصرية مثلا
التعاقب دائما وهذا الاولى واوفق بقوله تعالى كل يوم هو في شان وعلى اي الوجهين لا يلزم منه
عدم الشاهد من الصور العلمية الفلكية على وجه الاجتماع ولا انه تتصور تكرار الصور الحادثة
العنصرية ودربما استدل على اثبات ما ذهب اليه المقدس الرئيس بشيئين احدهما الاول قد ثبت و
السماوات الربع والثاني نسب مقادير الحركات الفلكية بعضها مع بعض على النحو المدرك
بالرصد توجب تكرار الوضع الفلكي بعد مرور مدة سنة من السنين المذكورة ولزم من تكرار الاوضاع
الفلكية تكرار الصور الجسمانية بدون تكرار الاشخاص من النفوس بعد مضي المدة المذكورة اي
لا يتكرر النفوس المجردة كما ذهب بوذاسف الملخ الذي هو رئيس المنجمين الذين هم شيعا على
الانس الذين تتبع جميع احوال السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح عليه السلام في منتصف السنة فان
ذلك التكرار ما حال عند المقتضي لاستمرار العجز عن افاضة النفس المجردة الجديدة ولكن تتبعه
المقتضي الحكمي الاولي من تكرار الاوضاع الفلكية وتكرار الصور الجسمانية دون الثالث وهو
تكرار تعلقات النفوس المفارقة عن الابدان والجواب اما عن الاستدلال بالاية فلانها تدل بالاية
اخرى فما ذكر ليس هذا المقام موضع بيانها واما عن الثاني فلكون نسبة ازمنة المدورات الفلكية

كلها عددية غير معلوم بل لعل بعضها بل كلها صميمة وما يدرك بالرصد ليس الا بالحس والحس لا يقدر على ادراك النسب على ما هو بحسب الحقيقة واما قاله بعض المحققين من ان النسب بين ازمنة ادوار الافلاك يجب ان تكون صحيحة لانها ادل على القدرة واعلى في الايجاد فانما يجب ان يعتقد في ايجاد واحد سيما في العالم المعلوم ما هو اعلم واشرف لينظر فيه لان العددية افضل من الصحيحية كما دل عليه علم الموسيقى لانه اقرب الى الوحدة والنظام وذلك عند النفس والطبع اليه اميل

قوله قدس سره ولا نعني بوجوب تكرار الصور المحسوسة الا ان المعدوم بعد اعادته لما حكم بوجوب تكرار الصور المحسوسة استشعر ان للمتوهم ان يتوهم ان المراد من ان المعدومات الشخصية يستحيل عودها بعينها فانما يذا التوهم بان اعادة المعدوم الشخصي مشتمل على خلاف ما طبقه المتكلمون حيث جوزوا ذلك زعما منهم ان مسئلة المعاد الجسماني يتوقف عليه وما زعموه فاسد لان اعادة المعدوم بعينه من المستحيلات في نفسه ولا توقف للمعاد مطلقا عليه وعلى استحالته براهين كثيرة منها ما ذكره المصنف هيهنا من ان الزمان من المتشخصات في الاشياء الصوفات المحل سواء اعم من ان يكون داخلا في التشخص او من لوازم هوية الشخصية كما هو التحقيق ومنها انه يلزم تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا وهو ظاهر كما ان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا ظاهر ايضا ويلزم ان يتخلل العدم بين ذات واحدة وهذا يجدد الدور المستحيل المشهور ولا يخرج ان سمي ذلك بالدور الذاتي وهذا بالدور الزماني كما ان الشر الواحد لا يكون له ذاتان فلذلك لا يكون له وجودان وعدمان ومنها انه لو جاز اعادة شخص بعينه لجاز اعادة زمان بعينه فيكون السابق من حيث هو سابق لا محالة سبق بعينه لحوقا ذا السابقية والا لاحقية من ذاتيات احد الزمانين فيلزم الجمع بالضرورة ومنها انه لو اعيد معدوم بعينه فلو فرض

الضعف في العالم طبيعي كالمصروعين والمجانين والمموردين او بضرب من الكسب كما يفعل المستطوقون المشتغلون للصبيان بامور مزوقة وبامور مدهشة مجزة تحصل بها للحس دهشة وللتخيل وقفة فيرون بالا وجود له واما الكاملون فشانهم غير هذا وعند المشائين كلها علمت ان تلك الصور التي يراها النائم او غيره وجودها على سبيل الانطباع في الحس المشترك اذ قد يسري ما يعدن التخيل اليه كلما كانت يسري من الحس الظاهر اليه ومنه الى التخيل قالوا والمانع عن انتقاش الحس المشترك عن الخيال ان عقلي باطلي يشغل المتخيلة بالافكار وحسي ظاهر يشغله بايراد المدركات من خارج فاذا افتر احد الطريقين العقلي كلما او الحسي على بعض الاعضاء الرئيسة عرض فينجذب النفس لدفع المرض واقامة الطبيعة والحسي كما يجدد بعض من يطول عليه زمان الغموم والاحاطة النوم فلا عراض غلبة الى قطاس جميعا فان الاحساس لا يخبر والنفس انما يعرض عن التصرف الظاهر بسبب المعاونة القوى الطبيعية فالنفس الذي يحصل في الحس المشترك ان كان من تلقاء المتخيلة فيكون امرا شيطانيا كاذبا وان كان من تلقاء النفس مما يرتسم فيها من القدس فينتهي الى التخيل والحس المشترك فهو امر صادق وقد يتضبط ما يحصل من النفس بعينه وقد ينتقل المتخيلة الى شبهه او ضده فيحتاج الى تعبير او تاويل والقول الحق ما خذوه ان صور الحس المشترك كلها مرئية واما التحقيق الذي عليه العارفون من اهل النار والاشراق فهو ان تلك جواهر غير منطبعة في محل بل هي قائمة بانفسها بذواتها في عالم المثال المطلق او في العالم المثال الصغير الانساني كالخيال او الضعناء في كتب الشواء بدار بوبه عند تحقيق المعاد الجسماني قوله قدس سره فانها قد يرد عليها من اسعاد قوية لما ذكر المصنف في الفصل السابق ان الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة يطلع على

امور غائبة عن هذا الحواس او ان يشير الى بعض تفاصيل ذلك الاطلاع والحاوة المختلفة وهو ان المتلقي للامر الغيبي قد يكون بقراءة او مسطور وقد يكون بسماع صوت او دون ان يرى المخاطب وقد يكون المخاطب بصوت طيب او مهيب وقد يكون بشبه هس وقد يكون المخاطب بزي انسان صورة متجسدة او سماوية كوكبية او عنصرية او كون الشيخ على صورة انسيه او مهيبة مما يجيء كلها مفصلة في كتاب المعارجات وغيره واعلم ان الكشف منه معنوي ومنه صوري والمراد بالصوري ما يحصل في عالم الاخرة من طريق الحواس الخمس وذلك اما ان يكون على طريق المشاهدة البصرية كرؤية المكاشف صورة الارواح المتجسدة واما على طريق السمع كسماع النبي الوحي النازل عليه كلاما منظوما او مثل صلصلة الجرس ودوي النحل كما كان النبي يسمع ذلك ويفهم المراد منه او على سبيل الاستنشاق وهو التنسم بالنفحات الالهية والتنشق بالفتوحات الربوبية قال ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وقال اني لاجد نفس الرحمان من قبل اليمن او على سبيل الملامسة كلمة نقله ابن عباس رضي قال ذكر رسول الله رايت ربي تبارك وتعالى في احسن صورة فقال فيم يختصم الملا الاعلى يا محمد قلت انت اعلم مرتين قال فوضع احد كفيه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات وما في الارض ثم تلى هذه الاية وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين او على طريق الذوق كمن يشاهد انواعا من الاطعمة فاذا ذاق منها واكل اطلع على

٤٢٤

٤٢٥

٤٢٦

٤٢٧